

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Московский государственный институт культуры»

На правах рукописи

Випулис Ирина Викторовна

**РИТУАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС АРХАИЧЕСКОЙ ИНИЦИАЦИИ
В ПРОЦЕССЕ КУЛЬТУРОГЕНЕЗА**

24.00.01 – Теория и история культуры

диссертация на соискание ученой степени
кандидата культурологии

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Гриненко Галина Валентиновна

Москва 2020

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Ритуальный комплекс инициации в архаической и традиционной культурах	
1.1 Термин «инициация» в научном дискурсе.....	16
1.2 Архаическая инициация и ее основные функции.....	22
1.3 Типы инициаций и их классификации.....	33
1.4 Основные темы, идеи и образы инициации.....	44
1.5 Мифоритуальный комплекс инициации.....	58
Глава 2. Ритуальный комплекс инициации на основных этапах развития цивилизации	
2.1 Посвящения на Древнем Востоке (Месопотамия и Египет)	76
2.2 Посвящения в Древней Греции.....	102
2.3 Посвящения в средневековой христианской культуре.....	124
2.4 Посвящения в Новое время и в современной культуре.....	141
Заключение.....	169
Список литературы	175

Введение

Актуальность темы исследования. Инициация – один из древнейших социокультурных феноменов в истории человечества, широко распространенный на территориях, населенных человеком. Зародившись в эпоху палеолита, важнейшие составляющие архаической инициации, проходя определенные трансформации, продолжали существовать на всех исторических этапах культурогенеза вплоть до настоящего времени. Устойчивость данного явления была связана с его социальной значимостью, с тем, что в нем был создан уникальный механизм по гармонизации личности и ее социализации. По мере развития цивилизации инициационная практика становилась менее эффективной, инициационный механизм утрачивал свою силу, что на современном этапе культурогенеза привело к «инициационному голоду». Данная ситуация спровоцировала многие социально-гуманитарные проблемы: усиление деструктивных настроений, депрессивно-стрессового фона в обществе, рост преступности, суицидов.

В настоящее время наблюдается, с одной стороны, стихийное воспроизводство элементов инициации древности в различных современных субкультурах, с другой стороны – попытки их целенаправленного практического использования, основанные на научных исследованиях природы ритуала и механизма его действия. Общим для большинства исследователей является убеждение в значительном потенциале инициации по преодолению современного социального и гуманитарного кризиса, связанного с отсутствием эффективной системы социализации личности и ее самоидентификации.

В связи с этим явление инициации требует всестороннего изучения. В культурологическом подходе особое место занимает исследование генезиса данного феномена, подробное рассмотрение формирования и развития инициационного механизма в историко-культурной ретроспективе, что позволит выявить сущностную основу ритуала, основополагающие ресурсы, обеспечивающие эффективную действенность инициационного механизма.

Степень научной разработанности проблемы. Инициация является объектом исследования во многих науках: культурологии, этнографии, религиоведении, истории, философии, психологии и т.д. Представители каждой из них рассматривают свои определённые аспекты инициации. В соответствии с целью данного исследования, основные источники разделены на три группы.

К первой можно отнести общетеоретические работы по анализу общих проблем ритуала, инициационных ритуалов и ранних, архаических форм посвящения. Основные подходы к изучению ритуала, его значения, типов, функций, семантики рассматриваются в трудах А.К. Байбурина, Ю.М. Лотмана, Э.Б. Тайлора и др. Этнографический материал полевых исследований инициационных процессов в традиционной культуре¹, синполитейных² обществах Австралии, Африки, Индонезии и др. представлен в работах Р.М. и К.Х. Берндтов, М. Мид, Н.Н. Миклухо-Маклая, Б. Оля, А.П. Элькина и др. Теоретическому осмыслению этнографического материала посвящены работы Э. Дюркгейма, Э.Б. Тайлора, М.В. Тендряковой, С.А. Токарева, А.М. Фирсовой, Дж.Дж. Фрэзера, Е.В. Яговдик и др., в которых ученые освещают вопросы генезиса, многообразия форм инициации, ее семантики и основных функций. Вопросы о самых ранних проявлениях инициации в палеолите разбираются в работах современных антропологов А.П. Бужиловой, М.Б. Медниковой и др. На функциональное значение посвящения обращали внимание Ж. Бодрийяр, Р. Генон, К. Гирц, К. Леви-Стросс, Б.К. Малиновский и др. Психологические аспекты посвящения рассматривали З. Фрейд, К.Г. Юнг и их последователи. Структурные составляющие инициации исследовали А. ван Геннеп, Э. Лич, С.А. Токарев, В. Тэрнер, М. Элиаде и др. Выявление «исторических корней сказки» в архаических сюжетах инициации представлено в анализе сказочных сюжетов у В.Я. Проппа. Классификация ритуалов инициации представлена в работах Д.В. Громова, П.Л. Зайцева, М.В. Тендряковой, С.А. Токарева, А.М. Фирсовой, М. Элиаде и др. П.Л. Зайцев проанализировал развитие типовых

¹ Современная наука различает первобытную доцивилизационную культуру и традиционную первобытную культуру, существующую одновременно с цивилизациями [55, с. 13].

² Синполитейные общества – (греческ. *syn* – *сосуществующий* и *politeia* – *цивилизация*) – первобытные общества, сохранившиеся после возникновения цивилизаций.

особенностей ритуалов посвящения и действие инициационного механизма на разных историко-культурных этапах. Инициация как сакральное явление анализируется в работах Р. Генона, А.Г. Дугина, а также у М. Элиаде. Сакральная коммуникация исследуется у Г.В. Гриненко, мифологическая основа инициации - в работах Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Е.М. Мелетинского, В.Н. Топорова, М. Элиаде. Значение боли как феномена культуры в ритуалах инициации анализируется А.Ю. Ветлесеном, Г.Р. Хайдаровой и др.

Ко второй группе источников относятся исследования, разбирающие особенности исторических видов посвящения. На инициационную природу царских ритуалов и мистерий Древнего Востока указывали ученые В.В. Емельянов, А.А. Крол, М.Э. Матье, П. Монте, А.М. Хокарт, М. Элиаде и др. Индийские возрастные посвящения изучал Р.Б. Пандей и др. Античные мистерии рассматривались в аспекте инициации в работах К. Кереньи, Д. Лауэнштайна, Н.И. Новоспасского, С.Н. Сергеевой и др. Специфика христианских посвящений проанализирована в работах А.И. Алмазова, Н.В. Воронцовой, П.Н. Евдокимова, Г.И. Шиманского, А.Д. Шмемана, Р. Штайнера и др. Как инициационную школу представлял масонские посвящения М. Морамарко, а их семантический аспект исследовали С.П. Карпачев, С.Е. Киясов, М. Нодон, А.И. Серков, Т.О. Соколовская и др., изучая историю формирования масонских ритуалов и выявляя в них элементы древних посвящений.

К третьей группе источников мы относим работы, где рассматриваются современные варианты инициации и их использование в различных аспектах: в психологическом - в работах В.С. Мухиной и Ф.А. Сидоришина (у подростков во временных объединениях), Е.С. Ефимовой и В.Ф. Пирожкова (о посвящениях в уголовной субкультуре), Д.В. Громова, М.Л. Лурье, Д.В. Тамаева (о военных и молодежных посвящениях), Л. Зойя и А.В. Соболевой (об инициации в наркосреде) и др., а также в педагогическом процессе, чем занимались И.В. Абакумова, И.А. Рудакова и др.

Исторический опыт посвящения активно используется в практической психологии, практической педагогике и др. Но ряд ученых, объявивших инициацию

сугубо психологической практикой, на наш взгляд, сузили поле исследования, что затрудняет решение проблемы ее эффективного воспроизводства в современной культуре. «Инициационный голод» указывает на малоэффективность предпринимаемых учеными усилий по использованию потенциала инициации. В данных обстоятельствах особенно важным становится культурологический анализ особенностей развития исторического опыта инициации для уточнения факторов и условий действенности ее механизма.

Объект исследования – ритуальный комплекс инициации на различных этапах развития мировой культуры.

Предмет исследования – трансформация ритуального комплекса инициации в процессе культурогенеза.

Цель работы – исследование исторических модификаций ритуального комплекса архаической инициации и его функций, выявление действенной основы инициационного механизма на разных историко-культурных этапах.

В соответствии с заявленной целью ставятся следующие **задачи**:

- 1) проанализировать этимологию термина «инициация» и его использование в современном научном дискурсе;
- 2) выявить и проанализировать основные функции, выполняемые архаической инициацией;
- 3) рассмотреть основные научные подходы к типологии ритуалов инициации и создать полную классификацию видов инициации;
- 4) определить основные темы, идеи и образы архаической инициации;
- 5) проанализировать мифологическую основу архаической инициации и выделить общую структуру ритуального комплекса, его основные компоненты с их функциями в ритуале;
- 6) выявить связь ритуального комплекса архаической инициации с царскими ритуалами Древней Месопотамии и Древнего Египта;
- 7) проанализировать трансформацию ритуального комплекса инициации в Элевсинских мистериях Древней Греции;

8) рассмотреть посвятельные обряды в христианской культуре в аспекте их связи с предшествующими видами посвящений;

9) охарактеризовать особенности трансформации ритуального комплекса инициации в Новое время и в современной культуре, определить социокультурную значимость инициации в современном мире.

Теоретико-методологическая база исследования. В основу методологии данного исследования заложен принцип историзма, поскольку основная цель диссертации состоит в выявлении трансформации механизма инициации в процессе культурогенеза. В теоретическом отношении значительным для представленного исследования является использование результатов работ ряда культурологов и философов по проблемам социокультурной динамики: А.А. Аронова, А. ван Геннепа, Р.Генона, Г.В. Гриненко, А.Г. Дугина, Э. Дюркгейма, Е.М. Мелетинского, А.А. Пелипенко, С.Н. Сергеевой, В.Я. Проппа, А.Я. Флиера, Дж.Дж. Фрэзера, М.Элиаде.

Методы исследования. В данном исследовании использовались научные методы, адекватные специфике изучаемого предмета: синхронный и диахронный анализ и типологизация, историко-генетический, структурный, компаративный и семиотико-семантический анализ.

Научная новизна исследования. Инициация как духовная практика обладает значительным потенциалом онтологической (витальной) и гуманистической направленности. Это во многом определяет ее устойчивое положение в истории культуры и ее острую необходимость в современном обществе. В процессе культурогенеза механизм инициации приспособлялся к меняющимся социополитическим, идеологическим условиям, создавая новые типы посвящения и сохраняя действенность инициационного механизма.

Обобщая результаты данного исследования, следует выделить следующие пункты его новизны:

1) проанализирована этимология термина «инициация», выделены основные значения данного термина в современном научном дискурсе;

2) выявлены и проанализированы основные функции, выполняемые архаической инициацией: социализация и инкультурация, - а также их подфункции и их взаимосвязи;

3) выявлены основные научные подходы к типологии ритуалов инициации и их основания; составлена полная классификация видов инициаций;

4) определены основные темы, идеи и образы архаической инициации;

5) проанализирована мифологическая основа архаической инициации, выделены общая структура и основные компоненты ее ритуального комплекса; определена ее базисная модель, включающая следующие компоненты: тип посвящения, тема, функции, мифологическая основа, структура и ее элементы;

6) в составе царских ритуалов Древней Месопотамии и Древнего Египта выявлены составляющие комплекса архаической инициации, наличие трехчастных структур, сходство основных образов и мифологических основ;

7) проанализирована трансформация ритуального комплекса инициации в Элевсинских мистериях Древней Греции и их влияние на посвятительные обряды в христианстве;

8) рассмотрены посвятительные обряды в христианской культуре в аспекте их связи с предшествующими видами посвящений;

9) охарактеризованы особенности трансформации ритуального комплекса инициации в Новое время (на примере масонского посвящения) и в современной культуре, определена социокультурная значимость инициации в наши дни.

Гипотеза. Витальная направленность инициации - важнейшее условие устойчивости ритуала. Инициация становится реальной, действенной только как сакральная коммуникация. Функция сакрализации является определяющей в ритуале, наделяя инициацию действенной преобразующей силой, открывая человеку духовный мир и определяя его место в нем. Открытие неофиту сакрального мира кардинально меняет его мировоззрение, гармонизирует его социальное положение. На всех историко-культурных этапах развития цивилизации инициация теряла действенную силу, когда функция социализации вытесняла сакрализацию. Часто это было связано с политизацией ритуала. Выявлена следующая функцио-

нальная закономерность развития инициации: ее возникновение связано с социально-экономической необходимостью, на последующем этапе происходит вытеснение социальных функций инициации сакрализацией, на позднем этапе - под влиянием политогенеза - идет возвращение к социализации инициации. Десакрализация инициации означает ее формализацию, ее отмирание.

Теоретическая значимость исследования. Исследования инициации в этнографии, истории религии, антропологии, философии, филологии, психологии и др. обычно носят односторонний или фрагментарный характер. Для более полного раскрытия сущности данного феномена требуется междисциплинарный научный подход, осуществляемый культурологией, который позволяет всесторонне изучить проблемы инициации, а также причины устойчивости данного явления в процессе культурогенеза.

Практическая значимость исследования. Изучение ритуала инициации в процессе культурогенеза позволяет сформировать более целостное представление как о самом феномене инициации, так и об исторической динамике культуры, что может применяться при разработке курсов по истории мировой культуры, культурологии.

Особую остроту проблема устойчивости инициации получила в современной цивилизации, когда инициация перестала быть действенной, несмотря на наличие социального запроса на ее реализацию. Результаты данного исследования могут быть использованы педагогами, психологами и медиками для более глубокого осознания причин, порождающих деструктивные настроения в обществе, а также для разработки приемов и методов по преодолению последних.

Выявленный драматический потенциал инициационной основы в мистерии, рассмотренной как психодрама, активизирует исследование проблем современной художественной культуры, искусства в аспекте его общей витальной или танатальной направленности.

Положения, выносимые на защиту:

1. Термин «инициация», восходящий к латинскому языку, имеет как профанное, так и сакральное значение. Он активно применяется в современных есте-

ственных науках, но только в профанном смысле, а в гуманитарных – в обоих смыслах. В культурной антропологии данный термин используется в основном для обозначения специфических обрядов перехода, обнаруженных этнографами практически у всех синполитейных первобытных племен. Общим для всех использований термина является следующее содержание: начало кардинальных необратимых перемен, происходящее в результате внешнего воздействия и ведущее к более совершенному состоянию объекта.

2. Первичной формой инициации является возникшая в эпоху палеолита архаическая, являющаяся базовой моделью для последующих трансформаций посвящения, так как в экстремальных условиях жизни в первобытной культуре выработался целостный ритуальный комплекс взаимообусловленных элементов, обеспечивающих оптимальное действие инициационного механизма. Архаическая инициация выполняла функции социализации и инкультурации индивида, благодаря чему ритуал посвящения обеспечивал гармоничное положение человека в окружающем мире - в природном, в социальном и духовном. Социализация включала в себя в качестве важнейших подфункций следующие: экономическую, образовательно-воспитательную, гендерную, социальную консолидацию, интеграцию и дезинтеграцию, социальную адаптацию, социальную регуляцию, социальную селекцию, рекреативную (психическую разрядку), политизацию и др., - а инкультурация - информативную (трансляцию информации), хранения информации (архивацию), символическую (знаковую, семиотическую, семантическую), гносеологическую, мировоззренческую (экзистенциальную), сакрализацию, аксиологическую, креативную, эстетическую, гуманистическую.

3. В настоящее время имеются два основных подхода к классификации инициаций. В первом основанием для определения вида инициации является тип группы, в которую переходит неофит при посвящении. Такие инициации дихотомически делятся на возрастные и специализированные, возрастные - на половозрастные и социовозрастные, а среди специализированных разные исследователи выделяют следующие виды инициаций: посвящение в тайное общество, мистическое призвание, возведение в сан или должность, профессиональную, конфессиональную

инициации. При этом группы, выделяемые одними исследователями, нередко лишь частично совпадают с группами, выделяемыми другими учеными. Так что общепризнанной классификации такого типа не существует. Вторым основанием для классификации является тип взаимоотношений между инициатором и неофитом. Здесь различаются материнский и отцовский типы инициации.

4. Основополагающей темой в архаической инициации является триада: прежняя жизнь-смерть-новая жизнь. В генезисе архаической инициации произошел переход от инфантицида (реальной смерти части подростков) к символической ритуальной форме смерти, выполняющей функции социальной селекции, социальной регуляции, временной десоциализации, психологической регуляции, интериоризации и сакрализации. Завершающей стадией инициации являлось «новое рождение», «воскрешение» неофита или сочетание этих форм («пребывание неофита в утробе Божества», «обмен с ним душами», «соучастие в реактуализации самопожертвования Божества», «разлучение с матерью», «заглатывание-изрыгание», «очищение огнем, водой и т.д.», «ритуальное путешествие», «возвращение в Хаос», «спуск в Ад», «встреча с Предками» и т.п.). Тема «второго рождения» неофита от божества является первичной и связана с материнским типом посвящения, тогда как тема «воскрешения» вторична, связана с отцовским типом и в процессе культурогенеза постепенно вытесняла первичную. «Второе рождение» обычно было связано с инициаторами-божествами (Первоматерью, Первоотцом), а «воскрешение» — с «заместителями» божества, с Предками, с демонами.

5. Миф обосновывал и обеспечивал присутствие в инициации сакральных сил. Его выражение в ритуале могло иметь различную форму: от «намёка» на него в виде условных знаков и до детального его воспроизведения в виде вербального, невербального или комбинированного текста. В ритуалах материнского типа в основном задействованы космогонические, антропогонические, тотемические и культовые (в т.ч. этиологические) мифы. В инициациях отцовского типа основными стали мифы о культурных героях. При усилении психофизических испытаний на лиминарной стадии посвящения героические мифы и мифы об умирающем

и воскресающем божестве объясняют и оправдывают пытки неофитов. Деление мифов в инициации на эзотерические и экзотерические способствовало реализации в ритуале таких функций, как гендерная и групповая сегрегация, групповая консолидация, сакрализация и др.

В инициации ценность представляет сама структура ритуала, инициационный механизм. Общая структура может быть подвижной, допускает смещение элементов смежных периодов, повторение отдельных элементов - для усиления направленности процесса, а симметрия элементов - результат «вращения», двойного действия ритуала. Инвариантность структуры и ее отдельных элементов связана с общими психологическими и биологическими особенностями представителей разных культур. Структурная общность во многом объясняет механизм устойчивости инициации в мировой культуре. Инициационный механизм способствует введению индивида в состояние кризиса, полностью трансформирующего личностные характеристики, что служит адаптации индивида в социуме.

6. Реконструкция возрастной инициации в Древнем мире позволяет наблюдать переход от архаической возрастной инициации к социовозрастному типу посвящения в условиях ранних цивилизаций. К главным особенностям перехода относятся следующие: включение архаической инициации как начальной стадии социовозрастного посвящения и гражданская направленность ритуала. При этом социализация начинает доминировать над сакрализацией. Для царских ритуалов в Месопотамии и Египте очевидными становятся их постепенный переход из категории конфессиональных посвящений в категорию специализированных профессиональных. При этом активизируется функция политизации, а также наблюдается флуктуация между материнским типом посвящения (в Шумере), отцовским типом (в Вавилоне) и смешанным типом инициации (в Ассирии). Ритуалы включали в себя экзотерические и эзотерические церемонии, где экзотерическая часть носила более политический характер, эзотерическая – сакральный.

7. Элевсинские мистерии вобрали опыт возрастных и специализированных посвящений и представили вариант переходной стадии инициации тайного общества в конфессиональное массовое посвящение. Особенности данной категории

посвящения являются сакральная направленность, общедоступность, массовость и при этом исключительная эзотеричность. Именно благодаря особенностям материнского посвящения Элевсинские мистерии явили феномен исторической устойчивости. Общее функциональное направление представлено движением от социализации к сакрализации, что является характерным для всех рассмотренных выше категорий инициаций. Отличительной особенностью является то, что последняя функция полностью вытеснила первую. В мистериях происходит переоценка старых ценностей, а именно их смещение на положение вторичных, и открытие новой реальности, воспринимаемой неофитом как встреча с божественным. Тематическое развитие представлено многообразием форм двух основных тем: смерти и рождения, наличием архаических и древневосточных приемов их выражения. Особенностью является сложное тематическое переплетение и наличие в нем философского содержания.

8. Христианское посвящение (крещение, рукоположение и пострижение в монашество) явило пример генезиса инициации в условиях мировой религии. Оно аккумулировало духовный опыт предшествующих культур древних цивилизаций, а опосредованно через них – и архаических, сохранив и развив все основные типы, темы, мифологическую основу, трехчастную структуру. В функциональном плане посвящение развивалось от сакрализации к социализации. Оно сохранило эзотерическую и экзотерическую сторону ритуала, при этом его широкое распространение привело к смещению ряда его эзотерических составляющих в число экзотерических. Крещение является примером группового конфессионального посвящения. Таким образом, можно констатировать историческую устойчивость инициационного комплекса и механизма при отдельном смещении содержания основных его элементов.

9. Одной из важнейших особенностей культуры Нового времени стало усиление ее светского характера, и эта тенденция способствовала ослаблению у ритуала инициации его сакрализующей функции. Поэтому не удивительно, что проведение инициаций уже не является характерной чертой данной эпохи. Сохранившиеся посвящения, например, в рамках мировых религий, выступают скорее как оста-

точные явления, унаследованные от прошлых эпох. Кроме них инициации продолжают занимать свое место в посвятительных обрядах различных тайных обществ (например, в масонстве), образуя тем самым некую связующую нить между культурами прежних эпох и современностью.

Современные искусственно созданные посвятительные практики, в которых функция сакрализации отсутствует (или имитируется, заменяется психологической), не являются инициацией в подлинном смысле слова, поскольку в них используются только отдельные элементы ритуального комплекса. С этим связан «инициационный голод» в современном обществе, в котором инициационный механизм перестал быть действенным. В неофициальных стихийных посвящениях современных субкультур (в наркосообществе, тюремном сообществе и т.п.) частично реализуются отдельные элементы ритуального комплекса инициации, но так как танатальная направленность данных посвящений не соответствует главной цели инициации (витальной), то подобные варианты посвящений можно отнести к контринициациям.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Содержание диссертации, посвященной исследованию трансформации ритуального комплекса инициации в процессе культурогенеза, соответствует следующим пунктам паспорта научной специальности 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология): п. 1.2 «Теоретические концепции культуры», п. 1.3 «Исторические аспекты теории культуры, мировоззренческие и ментальные аспекты теории культуры», п. 1.6 «Культура и цивилизация в их историческом развитии», п. 1.12 «Механизмы взаимодействия ценностей и норм в культуре», п. 1.13 «Факторы развития культуры», п. 1.32 «Система распространения культурных ценностей и приобщения населения к культуре», п. 1.35 «Культура и хозяйственно-экономическая жизнь общества».

Апробация и внедрение результатов исследования. Опубликовано 14 статей по теме диссертации (из них 5 статей – в 3 изданиях, входящих в Перечень российских рецензируемых научных журналов ВАК Минобрнауки РФ).

Результаты настоящего диссертационного исследования были представлены автором в докладах на международной научно-практической конференции «Науки о культуре: современное состояние и перспективы развития» (июнь 2019, МГИК), научно-практической конференции молодых исследователей «Культурная среда и культурные практики» (апрель 2019, СПбГИК), научно-методической межвузовской конференции «Актуальные проблемы совершенствования педагогического мастерства преподавателей высшей школы» (май 2018, МГИК), международной научной конференции «Россия и Польша: диалог культур» (ноябрь 2018, АСОУ, Москва), научной конференции кафедры истории культуры МГУКИ, посвященной 700-летию Сергия Радонежского (март 2014), научной конференции кафедры истории культуры МГУКИ «210-летию А.С. Пушкина посвящается» (апрель 2009), научной конференции кафедры истории культуры МГУКИ «Творчество как социокультурное явление» (апрель 2005), научной конференции кафедры истории культуры МГУКИ «Этнокультурное разнообразие и проблема взаимодействия культур» (апрель 2004).

Положения и выводы данной диссертационной работы были внедрены в учебно-образовательный процесс кафедры культурологии Московского государственного института культуры, где на основе разработанной рабочей программы читается спецкурс «Феномен инициации в мировой культуре». Также материалы диссертации использованы при разработке и чтении курса «История мировой культуры» в ФГБОУ ДПО «Академия медиаиндустрии».

Диссертационная работа была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры культурологии Московского государственного института культуры (протокол № 5 от 26 декабря 2019 г.).

Структура исследования определяется последовательным решением поставленных задач. Диссертация состоит из введения, двух глав (первая глава включает 5 параграфов, вторая – 4 параграфа), заключения и списка литературы.

Глава 1. Ритуальный комплекс инициации в архаической и традиционной культурах

1.1 Термин «инициация» в научном дискурсе

Термин «инициация» широко используется в современной культуре как в научных, так и ненаучных текстах (в художественной литературе, в разговорном языке) в нескольких различных смыслах. Поэтому использование данного термина в научном исследовании требует его тщательного анализа.

Происходит термин «инициация», используемый в современных европейских языках, от латинских слов «initio», «initiation», основные значения которых – «начинать» и «совершение таинств, мистерий». Тем самым в нем с самого начала заложена амбивалентность, связанная с наличием как светского, так и сакрального слоя смысла. Для более точного понимания этих слоев необходим анализ семантического поля данного термина. Для этого обратимся к двум авторитетным латинско-русским словарям: дореволюционному Осипа Антоновича Петрученко [142] и к современному Иосифа Ханановича Дворецкого [59].

Основной массив как терминов, так и их переводов совпадает. Для нас интересны некоторые расхождения в переводе отдельных терминов. Сопоставим результаты в виде таблицы 1 для большей наглядности.

Таблица 1. Семантическое поле термина «инициация»

Термин	У Петрученко	У Дворецкого
initio	допускать к таинственному богослужению, посвящать в мистерии	начинать; обучать, наставлять; посвящать, вводить в культовые таинства (в мистерии), допускать к тайному богослужению; крестить
initium	начало, начинать..., сначала (только о времени), основные начала, первоначальные основания знания...стихии, элементы ... посвящение к поступлению в лучшую жизнь, таинственное богослужение, мистерии	начало, вступление; опушка, край; зарождение; пример, почин; (перво-) начала, стихии, элементы; основания, начатки, принципы; мистерия, тайное богослужение, религиозное таинство; священная утварь; вступительные священнодействия
initus	совокупление, случка	появление, приближение; возникновение, начало; случка, соитие
injicio	вбрасывать, класть, сажать куда-нибудь; устремляться; бросаться; внушать, возбуждать, вставлять в речь, упоминать; набрасывать, накидывать, объявить свое право, притязание на что-	вбрасывать; устремляться; сажать, углубляться; внушать; возбуждать; вставлять в речь, упоминать, обронить мимоходом; набрасывать, накидывать, надевать;

	либо, брать как свою собствен- ность, овладевать силой, присво- ить	налагать, объявить кого-либо (что- либо) своим, завладеть
initialia		посвящение в мистерии
initialis		изначальный, первоначальный
initiamenta		посвящение, введение (в мистерии, культовые таинства)
initiatio		совершение мистерий, таинств
initiator		основоположник, зачинатель
inito		входить, вступать
injecto		вбрасывать, соскакивать (в)
injectus		вонзание, впускание; проникновение, постижение чего-либо; набрасывание, накидывание

Отметим, например, что для слова «initio» О.А. Дворецкий дает перевод «начинать, ... посвящать, вводить в культовые таинства (в мистерии), допускать к тайному богослужению, обучать, наставлять..., крестить...» [59, с. 403], а И.Х. Петрученко дает более ограниченный смысл - «посвящать в мистерии, допускать к таинственному богослужению» [142, с. 281]. Но эти, как и другие небольшие расхождения, не имеют решающего значения для нашего исследования.

Интерес, по нашему мнению, представляет наличие и переплетение у слов производных от корня «initium» значений с конкретной, даже – предметной семантикой («initus» - «совокупление», «случка», «initiator» - «зачинатель») с семантикой абстрактной, достаточно сложной («внушать, причинять, возбуждать», а также «набрасывать», «накидывать», «наложить руку (завладеть)», «овладеть силой чем-то», «присвоить»). Это, как можно предположить, и послужило основой для развития в гнезде родственных слов двух направлений семантики – профанной и сакральной.

Существенным также нам представляется тот факт, что в однокоренных с термином «initiatio» словах оба словаря задают как профанные, светские слои смысла, так и сакральные. Чисто «светский слой» значения обнаруживается в существительных: «initus» - «совокупление», «случка», «initiator» - «зачинатель», «основоположник» и прилагательном «initialis» - «первоначальный», «изначальный». Но уже глагол «injicio», наряду со «светским слоем», очевидно, связанным

со значением приведенного выше существительного, имеет еще и переносное значение: «внушать, причинять, возбуждать», а также «набрасывать», «накидывать», «надевать», «наложить руку (завладеть)», «овладеть силой чем-то», «присвоить» и т.д. Существительное «*initium*» имеет в качестве исходного основного значения «начало», «вступление», «наступление», а также «край» и «опушка». Во множественном числе в философских и физических текстах данным термином назывались «первоначала, элементы бытия, стихии». Но этот же термин (также во множественном числе) может обозначать и «посвящение к поступлению в лучшую жизнь», «таинственное богослужение», «мистерия», «вступительные священнодействия», т.е. «ауспиции», которые предшествовали всякому начинанию [59, с. 403], и, даже «священная утварь», употреблявшаяся во время мистерий [Там же]. Глагол «*initio*» - наряду со светским значением «начинать», имеет сакральный смысл - «освящать», «вводить в культовые таинства (в мистерии)», «допускать к тайному богослужению», отсюда «*initiatum*» - «посвященный в мистерии»; переносные значения данного глагола – «наставлять», «обучать», а также «крестить», а именно от него и происходит непосредственно термин «*initiation*». Исключительно сакральный смысл имеют термины: «*initialia*» - «посвящение в мистерии» и «*initiamenta*» - «введение», «посвящение» (в культовые таинства, мистерии).

Тесное переплетение профанного и сакрального смыслов данных терминов в латыни вполне естественно, так как культура Древнего Рима, как и любая другая культура Древнего мира, была пропитана религиозными идеями.

Говоря об использовании термина «инициация» в настоящее время в научной литературе, отметим, что он применяется и в естественных, и в гуманитарных науках. В физике, химии, биологии смысл данного термина связан, прежде всего, с таким значением латинского слова, как «начинать», имея исключительно светский характер. Так, в физике под инициированием понимают детонацию взрывчатого вещества, «возбуждение цепной химической или ядерной реакции в результате внешнего воздействия» [82, с. 280]. В биологии инициацией называется начальная стадия трансляции, синтеза белка - основы жизнедеятельности клетки

[166, с. 315]. При этом «начало» в приведенных примерах рассматривается как *начало кардинальных изменений в состоянии материи в результате внешнего воздействия.*

В гуманитарных науках используются оба слоя смысла, но в различных науках по-разному. Исходным стал тот смысл, который получил данный термин в этнографии, когда практически у всех синполитейных племен, проживающих в рамках догосударственного устройства, были обнаружены особые ритуалы, связанные с изменением возрастного статуса (прежде всего, переходом от детства к взрослому состоянию), а несколько позднее – и специфические обряды, связанные с изменением социального статуса. Именно эти обряды и ритуалы получили в этнографии название «инициация». Но уже в XIX-XX веках данный термин стал использоваться более широко. Отметим, что во всех известных ныне традиционных племенах (синполитейных) обряд инициации имел явную сакральную составляющую. Данные сведения используются для реконструкции обряда на более ранних этапах развития, в апополитейных³ обществах, в силу их недоступности для изучения.

В настоящее время представлено множество определений инициации. Мы считаем, что наиболее точное определение дает Фридрих Григорьевич Овсиенко, различающий общее значение термина «инициация» (как систему ритуалов и обрядов, отмечающую изменение возрастного, полового и социального статуса) и его узкое значение (как возрастное посвящение подростков в первобытной культуре). При этом автор указывает на генетическую первичность процесса социализации и вторичность процесса сакрализации в данной практике, т.е. на отсутствие явной религиозной окраски у данного обряда на первоначальной стадии и развитие религиозного характера, переживания религиозного опыта в дальнейшем. Важным для нашего исследования являются следующие замечания Ф.Г. Овсиенко: о рудиментарных проявлениях ритуалов инициации в современной как религиозной, так и светской культуре; о процессе десакрализации этих рудиментов в

³ Апополитейные общества – (греческ. *apo* – до и *politeia* – цивилизация) – доцивилизационные первобытные общества.

светской культуре и об их возвращении к изначальной функции инициации – социализации [137]. Овсиенко называет *рудиментами* ритуалов инициации современные десакрализованные светские обряды гражданской и профессиональной жизни и *пережиточной формой* современные религиозные, сохранившие признаки сакрализации и другие инициационные аспекты, но существенно отличающиеся от инициации первобытной культуры. Здесь инициация прочно связана с сакрализацией, а современные светские десакрализованные посвятительные практики носят наименование инициаций достаточно условно.

Павел Леонидович Зайцев в определении исходной архаической инициации акцентирует внимание на ритуальном закреплении у подростка не просто возрастного статуса, *а собственно человеческого* [73, с. 18]. Мирча Элиаде определял посвящение подобным же образом, особо указывая на значимость сакрализирующей функции посвящения [201, с. 27-28].

В словарях понятие «инициация» в широком смысле обычно рассматривается как обрядовая легализация новой социальной роли индивида или группы при переходе в новую социальную среду [81, с. 380-381], например, в настоящее время посвящения в студенты или в профессию, принятие воинской присяги и т.п. В данном определении указание на сакральное значение инициации отсутствует, утверждается лишь ее социальная значимость. Но при этом следует уточнить, что термин «обрядовое действие» (как и «обряд») может содержать в себе элемент сакрального смысла [71, с. 471]. Данные примеры важны фактом разделения на инициации в узком смысле (возрастные посвящения в первобытной культуре) и в широком смысле (все остальные посвящения в культуре).

Светский характер носит понятие «инициация» в современной психологии, педагогике, частично – в культурологии. В современной психологии идет особо активное изучение обрядов посвящения. Психологи, считая, что интерес к данному феномену возник именно с развитием психоаналитических взглядов в конце XIX в., рассматривают инициацию как социально-психологическое явление [56, с. 3], [169, с. 10]. В современной педагогике термин начал активно использоваться в значении начальной фазы смыслообразования в учебном процессе [153, с. 377]

(например, в выражениях «метод инициации смысла» как метод, «запускающий» личностно-смысловое развитие, ведущий к «самоинициации» [1, с. 28, 55-58]).

В культурной антропологии (этнографии, религиоведении, истории культуры и т.п.) и в эзотерической литературе под «инициацией» в основном понимается система обрядов, ритуалов, разновидность переходных посвячительных духовных практик. При этом также различают понимание «инициации» в узком смысле как ритуалы, обряды взросления, зрелости, возмужания в первобытной и традиционной культурах и в широком значении как церемонии, закрепляющие изменение социального статуса при посвящении в тайные союзы, религиозные объединения, сословные кланы, профессиональные корпорации и др. В качестве исторических примеров инициации в широком смысле справочная литература чаще других приводит следующие: принятие в высшие касты в Древней Индии (упанаяна); крещение, посвящение в духовный сан в христианстве (рукоположение); конфирмация, первое причастие в католицизме; обрезание и совершеннолетие в иудаизме и исламе (брит-мила, хитан; бар-(бат-) мицва); посвящение в рыцари, коронация; посвящение у масонов, у мафии, посвящения в молодежных субкультурах и др.

Для проводимого нами исследования наиболее существенным является принципиальное и последовательное противопоставление религиозного и светского характера инициации.

Заметим, что общим для термина «инициация» практически во всех примерах его использования (и в естественных, и в гуманитарных науках) и во всех смыслах (и в религиозном, и в светском) является значение *начала кардинальных изменений* в состоянии материальной или духовной субстанции (субъекта) в результате *внешнего воздействия* (объекта) и *переход к лучшему, более совершенному состоянию*.

1.2 Архаическая инициация и ее основные функции

Выше уже отмечалось, что под инициацией в узком смысле имеются в виду возрастные инициации в первобытном обществе. В дальнейшем, чтобы отличать ее от других видов посвящения, мы будем называть ее *«архаической инициацией»*, или *«инициацией в узком смысле»*. Поскольку именно она является базовой первоосновой для всех позднейших посвячительных ритуалов, естественно начать изучение именно с нее. Особое внимание мы уделим вопросу о соотношении профанного и сакрального содержаний, а также о развитии витального и гуманистического значений инициации в процессе функциональных трансформаций архаического посвящения.

Уже в определении значения данного термина, приведенном нами выше, зафиксирована главная функция архаической инициации подростков – их *социализация*. Андрей Яковлевич Флиер определяет социализацию как «процесс введения человека в систему социального функционирования общества» [183, с. 212]. Ольга Александровна Симонова уточняет, что во время активного воспроизводства усвоенного индивидуумом социального и культурного опыта формируется «Я» его личности, что в целом способствует обеспечению социального порядка и преемственности культуры [159, с. 749]. Исследователи первобытных культур особо подчеркивают, что именно инициация давала неофиту социальный статус полноправного члена общества, так как в процессе ритуала ребенок из биологического природного существа превращался в существо социальное. Арнольд ван Геннеп настаивает на наименовании данных обрядов именно как обрядов социальной зрелости [44, с. 67]. П.Л. Зайцев рассматривает инициацию как механизм социального контроля, неизменный признак социогенеза [73, с. 28]. В силу особой значимости данной функции выделим в ее составе ряд подфункций, чтобы выявить различные формы ее проявления в ритуалах посвящения.

Экономическая социализация готовила индивида к выполнению своей роли в хозяйственно-производственной жизни племени: для мальчиков и юношей роли охотников, позднее – скотоводов, для девушек – роли собирателя (позднее – земледельца), а также домохозяйки (приготовление пищи, прядение, плетение, ткачество и др.). В результате этого ребенок осознавал себя ответственным субъектом

экономической деятельности племени. В процессе инициации у неофита активизировались практические познавательные способности. Например, у аборигенов Грут-Айленда (Австралия) инициация была представлена в основном экономической направленностью, где обучение носило практический производственный характер [151, с. 150-153]. Этнографические исследования ранних проявлений посвятительной практики указывают на то, что ритуал инициации ведет свое происхождение от обрядов охоты и земледелия и определяют экономическую социализацию в качестве изначальной функции. Сергей Александрович Токарев связывает появление ритуала инициации с возрастным и половым разделением труда [173, с. 214], Юрий Иванович Семенов - с появлением половых производственных табу в охотничьей практике [156, с. 397], М. Элиаде также предполагает его происхождение от древних обрядов охоты [201, с. 69].

Гендерная социализация. Гендерная сегрегация инициации (как половозрастного обряда) способствовала пробуждению маскулинности, фертильности у подростка, определяла его обязанности и права как взрослого мужчины или взрослой женщины, обучала правилам межгендерной коммуникации, открывала неофиту мир сексуальной и семейной жизни (роли мужа-жены, отца-матери). А. ван Геннеп и М. Элиаде видели в посвящении инкорпорацию неофитов в мир половых различий. Ю.И. Семенов считает, что цель инициации в обрамлении пробуждающегося полового инстинкта [156, с. 394-395]. Психоналитики (Зигмунд Фрейд, Джон Уайтинг, Геза Рохейм и др.) определяли цель инициации в подавлении у неофита конфликта половой сексуальной идентификации (Эдипова комплекса) и агрессии против отца.

Здесь следует указать и на *гендерную десоциализацию*, которая также присутствовала в первоначальной практике ранних посвящений. Ряд этнографов, например, М. Элиаде, предполагает, что наиболее древние обряды инициации были общеплеменными, т.е. совместными, включавшими в себя оргиастический промискуитет, а также феминизацию мальчиков. Отдельные элементы этих явлений сохранились поныне (например, в австралийской церемонии Кунапипи) [200, с. 178-180]. Но по мере усугубления разделения ролей между мужчинами и жен-

щинами в хозяйственной и в религиозно-магической жизни племени актуализировалась половая сегрегация. Возрастные посвящения мальчиков и девочек стали проводиться раздельно, а гендерная временная десоциализация стала предшествовать гендерной социализации. Смысл этого М. Элиаде объяснил тем, что андрогинность в мифическом мышлении воспринималась как тотальное, более совершенное начало. Ритуальное пребывание в состоянии двуполости – необходимая предшествующая стадия для формирования индивидуальности [201, с. 75].

Инициация вела также и к *ресоциализации*. Возрастные посвятельные обряды проводились в основном среди отроков-подростков, поэтому первичная социализация индивида происходила стихийно и самопроизвольно еще в семье матери, в нательной группе. Инициация, следовательно, производила *вторичную социализацию*, имеющую уже не стихийную природу, а ритуально организованную под руководством взрослых наставников [159, с. 749]. При этом проходил процесс устранения результатов первичной социализации, ранее сложившихся у ребенка моделей поведения. Альберт К. Коэн и Чарльз Бидуэлл считали главной функцией инициации ресоциализацию подростка (его отторжение от родителей, от нательной группы), которая на определенном этапе сдерживает развитие его личности [4, с. 294, с. 300]. Виктор Тэрнер видел в посвящении силу, разрушающую прежний социальный порядок (создающий «пустыню бесстатусности») [177, с. 171] и необходимую для формирования новых основ.

Социальная консолидация инициации способствовала сплачиванию, объединению группы, племени или нескольких племен в единый союз, что укрепляло и обновляло групповую (возрастную, гендерную), племенную или межплеменную коллективность. Обряд возрастного посвящения в архаической культуре касался не только отдельной возрастной или половой группы, а был одним из самых значительных религиозных праздников для всей общины (иногда нескольких племен). Адольфус Петер Элькин на примере австралийских племенных ритуалов подчеркивал исключительную консолидирующую роль инициации в укреплении чувства единства и общности племени [203, с. 162].

Социальная групповая интеграция. Инициация вводила индивида в группу взрослых членов племени, между которыми осуществлялись установленные, формальные отношения (соблюдение иерархической субординации: вождь-воин, вождь-шаман и др.). Индивид окончательно отделялся от предыдущей социальной группы, в которой действовали неформальные отношения. Благодаря четкому определению оптимальных отношений в социуме в результате интеграции, в племенной группе и во всем племени поддерживались устойчивые и гармоничные общественные отношения. Янг считал инициацию средством укрепления мужской солидарности, Маргарет Мид также находила в ней определяющий потенциал социальной групповой интеграции [118].

С данной подфункцией связана и подфункция *дезинтеграции (сегрегация)*. Сплачивая посвященных, она противопоставляла их другим членам общества, выстраивая четкие границы между «своими» и «чужими», «посвященными» и «непосвященными». Нарушение этих границ могло привести к конфликтам.

Информативная (транслирующая) роль инициации, связанная с выше представленными подфункциями, выражалась передачей опыта от старшего поколения к младшему – как социальных норм, так и духовных ценностей» [151, с. 160]. Инициация давала необходимую информацию о сущностных особенностях традиционных форм поведения определенной социальной группы. У некоторых народов посвященных называли «те, кто знают» [201, с. 96].

Функция *хранения (архивации)* наиболее значимой информации о культурных традициях общества во многом обеспечивала продолжительность социальной стабильности. Мария Владимировна Тендрякова считает передачу тайных знаний центральным моментом посвящения, важным для всего социума в целом, как залог продолжения жизни [171, с. 110].

Адаптивная функция связана с вышеназванными функциями, благодаря которым в процессе инициации создавались условия для формирования у неофита навыков приспособления к окружающей среде [74, с. 47]. Он учился собственными силами выживать, защищаться от внешнего мира, органично сосуществовать с

другими членами культурного сообщества в соответствии со своими возрастными психофизическими особенностями.

Функция социальной регуляции. Несмотря на упоминание нами этой функции в аспекте гендерной социализации, необходимо отдельно подчеркнуть ее значимость, так как она была прямо связана с сохранением и репродукцией данной общности. Особое значение данной функции придавал Ю.И. Семенов, считая, что инициация возникла для обуздания зоологического индивидуализма членов общества и в последующем продолжала быть средством утверждения и контроля за соблюдением возникающих новых моральных норм [156, с. 396].

Социальная селекция. С предыдущей функцией связана и такая характерная особенность архаических инициаций, как социальная селекция, «естественный» социальный отбор, а именно устранение слабых индивидов, неспособных выполнять свои социальные роли и поддерживать социальную стабильность в племени, умирающих от тяжелых ритуальных психофизических испытаний. Если же индивид уклонялся от испытаний, то он становился изгоем общества и в конце концов погибал. Ряд современных исследователей именно данную функцию относят к изначальным, обнаруживая ее признаки в верхнепалеолитических инициационных практиках. Антропологи Мария Борисовна Медникова и Александра Петровна Бужилова усматривают в этом основания для объяснения коллективных захоронений подростков в эпоху позднего каменного века: преднамеренно резкое увеличение смертности среди подростков, символическую (несквозную) и сквозную трепанации, нарушение анатомической последовательности и следы охры на захоронениях подростков и юношей [114, с. 38], [25, с. 21-35]. Аналогичных воззрений придерживается и П.Л. Зайцев, обнаруживая в первобытных подростковых инициациях мотивацию избавления «от лишних ртов» [74, с. 94]. Инициация в ранних своих формах ритуализировала стихийный первобытный инфантицид [148, с. 436-437].

Рекреативная функция. С регулятивной функцией тесно связана рекреативная функция (психическая разрядка), которая особо привлекает интерес психологов. Психотерапевтический эффект в инициации осуществляется в результате

интериоризации⁴. Открывая новые ценностные ориентиры социума, индивид наполняет их субъективным личностным содержанием, таким образом, обретая в них осознанное направление собственного жизненного пути. На это указывается в основных положениях культурно-исторической психологии Льва Семеновича Выготского. Карл Густав Юнг считал, что инициация способствует исцелению психической системы выросшего ребенка, когда она по мере его взросления изжив свою полезность и не получив возможности трансформироваться, начинает разлагаться [77, с. 95]. Искусственно вызванный кризис во время инициации заблаговременно предотвращал от выражения деструктивных признаков взросления. Согласно мнению ряда невропатологов, наблюдавших жизнь в синполитейных обществах, именно благодаря обряду инициации в племенах практически отсутствуют нервные заболевания, весьма распространенные в нашем высокоцивилизованном обществе.

Инкультурация. Инкультурацию определяют как процесс приобщения индивида к определенной культуре, ее привычкам, нормам и паттернам поведения [132, с. 251], а также передачу индивиду таких культурных компетенций, как системы ценностей, особенностей мировоззрения, нравственности, морали, традиций, обычаев, обрядов в конкретной культуре [183, с. 212-213]. Между социализацией и инкультурацией много общего, тем более когда речь идет о синкретической первобытной культуре. Поэтому для более четкого различения этих понятий будем связывать с функцией инкультурации инициации прежде всего процессы, связанные с духовной трансформацией индивида, то есть религиозное содержание посвящения.

Символическая функция (знаковая, семиотическая) тесно связана с информативной и гносеологической функциями, так как в ритуале информация транслируется и познается через символ, знак. Причем, если информативная функция чаще всего выражается вербально, то символическая — невербально. Кодирова

⁴ Интериоризация - (*от лат. interior – внутренний*), переход извне внутрь; формирование или изменение внутреннего мира индивида в результате воздействия внешних объективных и интерсубъективных структур [Большая Российская энциклопедия: В 30 т. Т.11. – М.: БРЭ, 2008. С. 438].

сакральное содержание в символах (образах фетишей, звуках священных инструментов, особом языке посвященных и т.п.), семиотическая функция концентрировала, оберегала и сохраняла систему смыслов и ценностей конкретного социума (функция *архивации*) [51, с. 155]. Как отмечала Мария Владимировна Тендрякова, «тайна символа повышает цену ритуалу, ответственность за окружающий мир как залог существования мира и людей» [171, с. 110]. Таинственный символ способствовал развитию познавательных способностей неопита, пробуждая его сознание, скажем, при распознавании мифа в инициационном действе. Поэтому с данной функцией связывают многоступенчатый характер инициации, служивший последовательному раскрытию тайны по мере готовности неопита ее понять и осознать степень ответственности за ее сохранение.

Мировоззренческая (экзистенциальная) подфункция отвечала за формирование мировосприятия индивида. По мнению М. Элиаде, в сознании архаического общества мир и культура – это не результат деятельности человека, а проявление воли божественных сил, ценностей, принадлежавших Сверхъестественным Существам [199, с. 178]. Именно инициация впервые обнаруживает перед неопитом трансцендентальный мир сверхчеловеческого [Там же], в результате чего он становился подлинным человеком, «культурным», то есть «духовным». Его вводили в религиозно-магический мир племени, приобщали к духовным тайнам (мифологическим сказаниям, именам богов, истории их священных деяний и мистическим отношениям между племенем и божествами), в результате чего его сознание кардинально менялось. Данной подфункции М. Элиаде придавал центральное значение в посвящении [201, с. 12-13]. Процесс трансформации внутренних установок неопита мог быть представлен как инсайт⁵. Пробуждение способностей неопита часто происходит в результате активизации его интуиции и его творческого начала [9]. Так посвящение шамана определяется необходимым наличием экстатического переживания, «в высшей степени религиозного» [202, с. 16, 22].

⁵ Инсайт - (анг. *insight*- постижение, озарение, проникновение в суть), внезапное новое для индивида понимание сути проблемы, ведущее к нахождению ее решения ... сопровождающееся эмоциональным переживанием прозрения или *катарсиса* [Большая Российская энциклопедия: В 30 т. Т. 11. – М.: БРЭ, 2008. С. 405].

Изменение сознания индивида предполагало изменение его религиозного статуса. Считалось, что во время инициации мифы, церемониальные представления, тайные наименования предметов и имена духов сами по себе наделены особой магической силой. Поэтому приобретение новых знаний связано со следующей важнейшей подфункцией инкультурации - *сакрализацией*. Андрей Павлович Забияко определяет сакрализацию как «акт наделения явлений свойством святости, религиозной исключительности, сверхценности» [72, с. 74]. Среди объектов сакрализации он перечисляет реальных или нереальных индивидов, их поведенческие, вербальные, мыслительные действия, социальные порядки и нормы, предметы, изготовленные человеком или проявления природных сил. Процесс сакрализации в инициации является генетически вторичным (после первичного – социализации), который стал существенным элементом бытия архаической общины. На позднем этапе развития первобытного общества инициация постепенно приобретала исключительно сакрализирующий характер, т.е. становилась посвящением, в результате которого происходило, с одной стороны, подчинение индивида воле племенных божеств, а с другой стороны – наделение иницируемого знаниями и опытом религиозно-магического содержания. Например, Джеймс Джордж Фрэзер относил инициацию к обрядам священного обмена душами, сакральной энергией между неофитом и божествами [186, с. 894], А. Элькин понимал ее как способ передачи жизненной силы и могущества, свойственных как героям, так и самому священному времени сновидений, поэтому определял цель обряда посвящения в освящении человека [203, с. 171].

В силу особой значимости данного явления рассмотрим характерные особенности сакрального более подробно. Для этого используем выводы Галины Валентиновны Гриненко из ее монографии «Сакральные тексты и сакральная коммуникация». Определяя специфику сакральности текстов, она выделяет следующие ее признаки: в них часто содержится сообщение о сверхъестественных силах и существах; они эзотерические; через них проявляется магическая сила, Божественная сущность, Дух Божий, они обладают способностью преобразования мира, человеческой души и тела; их происхождение сверхъестественно; их пере-

дача авторитетным лицам и сохранность их подлинности строго соблюдается; священность тестов когда-то и кем-то получило признание [54, с. 31-37].

Неофит в результате сакрализации в процессе инициации обретает знания о сверхъестественных существах и силах эзотерического характера, в результате чего становится носителем Духа Божьего, Божественной сущности, наделяется магической силой, благодаря которой получает способность менять себя, влиять на другого человека и изменять мир, что накладывает на него ответственность за сохранение полученных эзотерических знаний и дальнейшую их передачу в подлинном варианте следующим неофитам.

В процессе инициации у неофита формируется новая картина мира, он признает двойственную реальность, в терминологии Г.В. Гриненко: О-мир, О-реальность (обыденный мир, обыденная реальность) и М-мир, М-реальность (мистический мир, мистическая реальность). И в этой открывшейся неофиту новой картине мира М-мир становится для него истинной реальностью, а О-мир теперь представляется иллюзией, кажимостью и тенью М-мира [Там же, с. 41]. Для восприятия М-мира необходимы сверхчувственность, его умопостижение происходит при особом состоянии сознания (откровения, мистического озарения, интуиции [Там же]). Вновь обратим внимание на значимость интуитивного постижения сакральности. Инициация направлена на пробуждение интуиции как канала связи с сакральным. Вероятно, на это качество указывал Рене Генон как необходимое для неофита условие реальной инициации.

Несмотря на значительные отличия в характеристиках этих миров между ними существует взаимосвязь, определенная корреляция их законов и закономерностей, взаимоотображение событий, действий одного мира в другом [54, с. 46]. По словам М. Элиаде, саму суть религиозной жизни составляет *прорыв* между сакральным и профанным и *переход* от одного к другому. Посвященные из О-мира имеют возможность входить на время и созерцать М-реальность, а представители М-мира (божества, демоны, души умерших людей и т.п.) могут действовать в О-мире [Там же, с. 49]. *Открытие неофиту во время инициации законов*

взаимодействия этих двух миров, его личной причастности им, как правило, составляет основную тайну посвящения и определяет его сакрализацию.

Это в свою очередь формирует у неопита новые ценностные ориентации и предпочтения. Отсюда значимость *аксиологической (ценностной)* подфункции. В процессе инициации неопит осознанно входит в новую нормативную систему, которая начинает определять его новые потребности, отношение к себе, к обществу, к жизни и смерти.

С развитием мифологических представлений, с усложнением духовной жизни инкультуративная функция инициации постепенно вытесняла социализирующую, посвящение все более приобретало сакрализирующий характер. В этой связи уместно обратить внимание на позицию Р. Генона, автора доктрины о Примордиальной традиции, в которой философ именно в сакрализирующей функции (в «духовной передаче») видит главное содержание инициации, ведущей к конечной цели «Освобождения», или «Высшего Тожества» [45, с. 39-40]. С отмиранием данной функции связывают исчезновение посвящения как действенной духовной практики.

Изменения в духовной практике архаического общества стали отражением трансформации как экономической стороны его жизни, так и социальной структуры. При зарождении классов обнаруживаются преобразование сакрализирующей функции в ритуалах посвящения, проникновение в нее политических мотивов. О том, что *политизация* постепенно пришла на смену сакрализации, свидетельствует и факт развития коммерциализации ритуалов посвящения по мере усиления их социо-политического влияния: появление платы за посвящение, а также финансового эквивалента наказания за различные нарушения табу при посвящении.

В завершение укажем и на *креативную* подфункцию инициации. С одной стороны, выражение сложных тем, реализация целей посвящения требовали богатого творческого подхода от организаторов ритуального действия с использованием синтеза художественных средств (*эстетическая функция*). Исследователи отмечают усиление театрализации в инициации по мере усложнения ее ритуального

комплекса. С другой стороны, во время инициации создавались условия для активизации творческого начала у самого посвящаемого. Через эмоциональную природу развивалась творческая, пробуждая интуицию, значимость которой в ритуале мы отметили выше. По словам М. Элиаде, «во многих традиционных культурах поэзия, зрелище, мудрость есть прямой результат ученической инициации» [199, с. 190]. По наблюдениям Клиффорда Гирца за балийскими ритуалами: вера актеров значительно укрепляется по мере разыгрываемой ими пластической драмы [51, с. 131]. При этом он уточняет, что этому во многом способствует психологическое расщепление сознания, характерная особенность значительной части данного населения [Там же, с. 134]. Отсюда в инициации креативная и эстетическая подфункции связаны с сакрализацией. Отметим, что еще более актуализируются эти подфункции в условиях десакрализованного общества, реализуясь в современных вариантах художественного творчества и зачастую обнаруживая инициационное содержание (в литературе, кино, театре и др.), в той или иной мере утоляют «инициационный голод» индивидов.

В заключении данного параграфа особо подчеркнем общую *гуманистическую направленность* инициации и ее *витальную (жизнеутверждающую) миссию* [30]. Помимо утверждений М. Элиаде, П.Л. Зайцева, представленных нами выше, приведем мнение Богумила Оля, длительное время изучавшего ритуалы африканских племен: «Потребность в инициациях проистекает из убеждения, что человек – существо, способное к качественному усовершенствованию. Он рождается в состоянии животного существования, ... и поэтому должен постепенно достичь степени полноценного индивида» [138, с. 116].

Представим результаты изучения функционального содержания инициации в следующей таблице 2.

Таблица 2. Основные функции архаической инициации

Социализация	Инкультурация
экономическая, образовательно-воспитательная, гендерная (как предварительный этап -	хранение информации (архивация), символическая (знаковая, семиотическая, семантическая),

гендерная десоциализация), вторичная социализация (как предваритель- ный этап - десоциализация), социальная консолидация, интеграция, социальная адаптация, социальная регуляция, социальная селекция, информативная (трансляция), рекреативная (психическая разрядка), политизация	познавательная (гносеологическая), мировоззренческая (экзистенциальная), сакрализация, аксиологическая, креативная, эстетическая, гуманистическая
--	---

При анализе архаической инициации следует учитывать все эти функции и подфункции, так как в комплексном взаимодействии они способствуют гармонизации социума и личности, составляя основу стабильности жизни общества и индивида.

1.3 *Типы инициаций и их классификации*

Виды инициации на разных историко-культурных этапах значительно отличаются друг от друга. Особенно заметным при этом является изменение основных функций, выполняемых различными вариантами посвящения. Ниже мы рассмотрим основные подходы к типологии ритуалов инициации, проведем их сравнительный анализ и постараемся создать их полную классификацию.

При самом общем подходе ритуалы инициации делятся на возрастные посвящения подростков в архаической культуре и на все остальные посвятительные ритуалы в мировой культуре. Первые считаются изначальными, базовыми для всех последующих модификаций инициационной практики [173, с. 322]. Но уже в эпоху первобытной культуры фиксируются и иные типы инициаций. Определенный вариант классификации ритуалов инициации предложил М. Элиаде, выделив основные три типа [199, с. 173-175]:

- 1) коллективные ритуалы перехода юноши к зрелому возрасту - «ритуалы зрелости», «племенные инициации» (т.е. ритуалы архаической инициации в узком смысле);
- 2) ритуалы вхождения в тайные общества и союзы;

3) ритуалы, связанные с мистическим призыванием (знахарей и шаманов).

В принципе эти же типы инициаций можно выделять и в более позднюю эпоху. К этому необходимо добавить и указание М. Элиаде на то, что в его трехчастной классификации инициации второго и третьего типа близки друг другу, и в последующих своих работах ученый объединял их в общую группу специализированных посвящений [201, с. 317-318].

Мария Владимировна Тендрякова в работе, посвященной первобытным инициациям, выделяет четыре основных типа:

- 1) возрастные инициации (посвящение в союзы, мужские, женские; включение в возрастную группу, класс);
- 2) возведение в сан, должность;
- 3) посвящение в колдуны, знахари, шаманы;
- 4) включение в замкнутую корпорацию [171, с. 64].

Как видим, ритуалы, связанные с мистическим призыванием, здесь разделены на две категории: возведение в сан, должность и посвящение в колдуны, знахари, шаманы. На наш взгляд, ритуалы возведения в сан, должность более характерны для культуры эпохи цивилизации, хотя в принципе могли иметь место и на поздних стадиях развития первобытной культуры в виде возведения в сан или должность вождя, старейшин и т.п. Кроме того, специфика данной классификации в том, что вместо ритуалов второй группы у М.Элиаде (посвящение в тайное общество) здесь имеется более широкая общность – «замкнутая корпорация». Эта общность (корпорация) является более подходящей для обозначения ритуалов эпохи цивилизаций и особенно современной светской культуры. Так, нынешнее посвящение в студенты или в профессию никоим образом нельзя рассматривать как вхождение в *тайные* общества или союзы, но можно – как вхождение в замкнутую корпорацию. В целом же выделение второго типа инициации и видоизменение четвертого будет полезным дополнением для характеристики инициаций эпохи цивилизации.

Анна Михайловна Фирсова выделяет основные три типа посвящений [182, с. 65-66]:

- 1) возрастные;
- 2) профессиональные и специализированные (античные посвящения в воинов, средневековые - в рыцарей, в ведьмы, цеховые; в тайное общество и др.);
- 3) конфессиональные (религиозно-мистические посвящения в шаманов, жрецов и др.).

Назвав второй тип инициации «профессиональными», а третий – «конфессиональными», она несколько изменяет модель, представленную М. Элиаде. Помимо этого она подразделяет ритуалы возрастных посвящений на две подгруппы:

- 1) половозрастные (мужские, женские - обряды перехода подростков в новую взрослую группу);
- 2) социовозрастные (половозрастные обряды с углубленной социальной направленностью, например, брачные ритуалы женщин, посвящения в воины, охотники у юношей Античности, викинги, а также суннет – в исламе, бар-мицва - в иудаизме, упанаяна - в индуизме, буддизме, крещение – в христианстве и т.п.) [182, с. 83-86]. Здесь особое внимание обращается на трансформацию половозрастного архаического ритуала, его преобразование в социовозрастной в условиях эпохи цивилизации. Отметим, что в этом А.М. Фирсова следует мнению М. Элиаде, согласно которому инициации второго и третьего типа в его классификации близки друг другу.

Ряд современных психологов (например, Дмитрий Вячеславович Громов) в своих работах также рассматривают два типа посвящений: возрастные и профессиональные [57], тем самым относя конфессиональный тип к профессиональным. При таком подходе религиозное, сакральное значение инициации уходит из поля зрения исследователей. Но ведь даже в современной культуре продолжают развитие конфессиональные типы посвящения как религиозные ритуалы, чего нельзя игнорировать.

Все предшествующие классификации проводились по одному критерию - типу группы, в которую переходит посвящаемый. Иной вариант классификации мы получаем, если ритуалы возрастных инициаций рассматриваются в аспекте

взаимоотношений между инициатором (антагонистом) и иницируемым (протагонистом). Павел Леонидович Зайцев разделяет возрастные посвящения на два типа, *материнский и отцовский* – по антагонисту (мать и отец) и протагонисту (сын и дочь) [73, с. 84]. Цель материнской инициации автор определяет как воспитание в юношах сыновней покорности, обуздание мужской агрессии, а в девушках – материнских качеств (гендерная социализация, регуляция). Роли инициаторов такого типа в первобытной культуре, как правило, исполняли женщины, «старухи» рода, племени (матери, повивальные бабки, колдуньи, шаманки), которые воплощали образ Прародительницы, Богини-Матери. Ее многогранный образ богини, ведающей циклическими процессами возрождения и регенерации всего природного мира, подробно описывает Мария Гимбутене (Гимбутас) в «Цивилизации Великой Богини: мир Древней Европы» и представляет в различных символах (треугольник, эмбрион, лягушка, еж, бычья голова и др.) [50, с. 244]. Палеолитические Венеры, вероятно, являлись скульптурным воплощением богини Плодородия, Первоматери. Одним из свидетельств древности материнского типа посвящения служит такой элемент инициации, как обрезание кремниевым ножом, при котором генитальные увечья мальчиков, как считает П.Л. Зайцев, возможно, были имитацией девичьего менархе и еще у многих народов впоследствии назывались «мужской менструацией». Арнольд ван Геннеп предполагал, что обрезание могло быть формой гендерной регуляции [44, с. 52, 69, 71]. Более того, ученые предполагают, что «обрезание, вероятно, возникло как менее травматичное видоизменение более ранней кастрации, считавшейся существенной для достижения мужчинами религиозного авторитета среди жриц Богини [179, с. 220] (гендерная десоциализация, феминизация мальчиков). Здесь стоит вспомнить версию Петра Михайловича Золина об этимологических связях слов «отрок», «холоп», «холост» в славянских языках, которые в древности означали иницируемого несовершеннолетнего подростка, юношу, остриженного или обрезанного [79]. П.Л. Зайцев предполагает, что по мере вытеснения матриликальных отношений патрилокальными произошел переход к инициации отцовского типа, что было связано с усилением значения экономической социализации.

При этом П.Л. Зайцев указывает на изменение акцентов в мужских инициациях - от воспитания у неофитов сыновних качеств, образа «жертвы» к пробуждению их в роли мужа, а в женских - от подготовки к роли матери к подготовке в роли жены. Целью отцовской инициации становится не обуздание агрессии у юношей, а ее институционализация. При этом в женском посвящении появится аналог мужской инцизии – клиторэктомия, являющаяся имитацией мужских генитальных операций. Одной из причин данной операции считают обуздание сексуальной активности женщины, то есть воспитание верной и покорной жены. Таким образом, инициатором становится мужчина, а «партеногенетичную, самозачинающую мать-нимфу заменяет отец-даритель жизни» [73, с. 138]. В результате сын остается с отцом, теперь жена приходит к нему, покидая дом матери.

Учитывая все выделенные типы инициаций, мы получаем следующие результаты в таблице 3:

Таблица 3. Основные типы инициаций

Эпоха	Инициация в узком смысле	Инициация в широком смысле
Эпоха первобытной культуры	1. <i>Возрастные посвящения:</i> 1.1 – половозрастные: 1.1.а – материнский тип, 1.1.б – отцовский тип	<i>Специализированные посвящения</i> – отцовский тип: 2. посвящения в тайные общества и союзы, 3. ритуалы, связанные с мистическим призыванием
Эпоха цивилизаций		1. <i>Возрастные посвящения:</i> 1.2 – социовозрастные - отцовский тип. <i>Специализированные посвящения</i> – отцовский и материнский тип: 2. посвящения в закрытые корпорации, тайные общества (профессиональные), 3. мистические посвящения (конфессиональные), 4. посвящения в сан, должность (профессионально-конфессиональные).

Таблица 3 представляет все выделяемые исследователями типы инициаций. Однако в реальной жизни различных социумов далеко не все они присутствуют или синтезируются друг с другом. Поэтому данный вариант классификации имеет предварительный характер. Кроме того, представленный вариант типологии име-

ет условный характер в силу того, что в мировой культуре существует множество диффузных типов инициации (половозрастные + специализированные (у индейской народности квакиутль и др.) или материнский + отцовский тип (часто в конфессиональных посвящениях)). Но эта таблица позволяет пронаблюдать трансформацию ритуалов посвящения, их типологические переходы под влиянием социогенеза (от узкого значения к широкому, от половозрастных к социовозрастным, от возрастных к специализированным, от материнского к отцовскому типу и т.д.). Сложная взаимосвязь между разными типами посвящения, между инициацией и другими обрядами перехода (пубертатными, брачными, похоронными и др.) объясняется единой мировоззренческой основой всего обрядового комплекса, (системой мифов, ритуалов, рациональных знаний и представлений) [171, с. 64].

Получив общее представление о типологии посвящения, обратимся к характерным особенностям основных типов архаической инициации (возрастной, посвящения в тайное общество, посвящения в шаманы), выделяя сходные и отличительные черты, наблюдая, как при изменении отдельных элементов ритуального комплекса происходит переход к следующему типу.

Уже из названия «возрастных» посвящений выявляется их специфическая особенность – строгие возрастные ограничения, так как предполагается, что не-офитами являлись отроки - подростки - юноши - девушки. Уже во втором и третьем типах архаической инициации подобных строгих ограничений не существует, членами различных тайных обществ, шаманами становились индивиды разных возрастов. Иногда вторая группа могла быть представлена как следующая ступень посвящения после первой. А третья группа (колдуны, шаманы), в свою очередь, формировалась в условиях дальнейшего расслоения общества, часто из тайных союзов, сообществ. В силу подобной диффузии исследователям сложно определить типологическую принадлежность некоторых вариантов посвящений.

По наблюдениям М. Элиаде [199, с. 173], С.А. Токарева [173, с. 218] и др., возрастные инициации являются, как правило, коллективными, общеплеменными или межплеменными. Это касается в большей степени мужских посвящений. Женские инициации могут быть и индивидуальными, в силу особенностей жен-

ской физиологии. Обряды второго типа проводятся в небольших группах или индивидуально, а в конфессиональных (например, в шаманской инициации), как правило, индивидуально. М. Элиаде отмечал, что посвящения в шаманы, знахари, в отличие от предыдущих двух, могут проходить как публично, так и сугубо индивидуально («во сне или в экстатическом опыте неофита») [199, с. 178].

Среди других отличительных признаков, отмечает М. Элиаде, в ритуалах первого типа присутствует обязательность прохождения через посвящение всех членов сообщества, т.е. принудительный характер ритуала, чего не требовалось в других категориях [Там же, с. 174]. В обрядах второго типа неофиты проходили посвящение по собственной воле. Но и в них часто наличествует принцип строгой обязательности в скрытом виде. Например, посвященные отцы обычно иницируют в тайное общество своих детей (у квакиутль – наследственное право). Такой же завуалированный характер посвящения встречается в шаманском ритуале. Шаманом могли стать по трем причинам: первая - по собственному выбору индивида, что подразумевает добровольность, вторая - по наследству, передача от отца-деда, а вот третья причина - «по зову духов». И если индивид не последует зову духов, он будет ими наказан, т.е. посвящение является, скорее, принудительным [202, с. 25, 30].

Как правило, возрастные инициации проходили в жизни неофита один раз. Даже если посвящение растягивалось на длительный срок (у австралийских караджери, африканских масаев - до десяти лет), оно рассматривалось как разные ступени одного посвящения. Например, у масаев пять ступеней посвящения. Они образуют пять инициационных групп неофитов: две подготовительные группы (кандидатов и учеников, новичков), группа посвященных воинов, женившихся воинов, женатых воинов, имеющих ребенка («старик») [44, с. 83]. У индонезийских папуасов пять групп делились так же - на три добрачных и две послебрачных. Лишь на пятой ступени неофиту полностью открывали сакральный мир духов. До этого момента непосвященных продолжали называть «детьми» [89, с. 394]. У австралийцев – девять стадий [205, с. 164]. Таким образом, как и у масаев, посвящение у папуасов и австралийцев имело многоступенчатый характер, в

основном социализирующей направленности, а сакрализация осуществлялась только на завершающих стадиях. Здесь стоит уточнить, что не все ученые признают инициационность всех ступеней ритуала, иногда только начальные, остальные относят к обрядам взросления. Еще сложнее определяется граница инициации в ритуалах второго типа. Многие тайные общества растягивают посвящение на множество ступеней (у квакиутль – пятьдесят три). При этом в них допускались случаи прохождения многократных посвящений в различных тайных обществах, т.е. разрешалось принадлежать сразу нескольким союзам. Американские зунья могут входить во многие братства, для вступления в которые обряды инициации различны [46, с. 75].

Гендерная сегрегация очевидна как в возрастных обрядах, так и в тайных обществах («мужские союзы», «женские тайные общества»). Смешанные типы в современной традиционной культуре одни этнографы относят к самым древним ритуалам, в которых, по их мнению, отсутствовало гендерное разделение, а другие склонны видеть в этом отмирание ритуала.

М. Элиаде, С.А. Токарев и др. отмечают повышение эзотерического уровня во втором типе обрядов. Причем, отмечая особый религиозный статус обрядов второго и третьего типа, они указывают на постепенное вытеснение функции социализации функцией сакрализации, а также во втором типе - модификацию социализирующей функции в политическую.

Существенную роль в обрядах инициации играют его организаторы и те, кто его проводят, – инициаторы. Ученые определяют в роли инициаторов ритуалов первого типа сначала «старух и стариков» (геронтократия), т.е. старейших посвященных племени, представителей Божества, Прародителей или их инкарнации, а позже - шамана, колдуна и взрослых мужчин племени, которые стали выполнять роли культурных героев, умерших предков, духов, демонов. При переходе к классовому обществу инициации способствовали превращению культов племенных духов в племенных богов, выделяя жрецов как главных патронов инициации [87, с. 543]. М. Элиаде, определяя нововведения в тайных союзах, обращал внимание на смешение ведущих ролей в церемониях, место отсутствующей

щего Верховного Существа занимают Предки [199, с. 177]. С.А. Токарев, также отмечая перераспределение главных руководящих ролей в инициации, уточнял, что успешное выполнение данных ролей было возможно лишь при усилении религиозно-магической функции и «в тактике религиозного запугивания» [173, с. 323]. Во многом разделение на множество этапов инициации первого типа и, следовательно, посвящение в членов нескольких корпораций и в целый ряд степеней (умножение, распространение групповой сегрегации), а также дробление на многочисленные уровни посвящения во втором типе таит в себе мотивацию политического характера. Тайные мужские союзы становились механизмами политогенеза, власть превращалась в институт с четко сформулированными административно-правовыми и силовыми методами [87, с. 241]. Появление на поздних архаических стадиях генезиса инициации коммерческого аспекта способствовало ее политизации. Так, у африканского племени йоруба доступ в закрытые союзы имеют только состоятельные члены племени, у меланезийского тайного общества дук-дук для посвящения требуется солидный вступительный взнос. Под влиянием политогенеза специализированная инициация второго типа стала способствовать распространению в обществе групповой сегрегации, что вело к разрушению общей социальной консолидации. Данный порядок «регулировала» политизированная сакрализация.

Другое объяснение дробления возрастного посвящения дает М. Элиаде, мотивируя его возникающими у неопита трудностями восприятия сакрального мира, отсутствием необходимых для этого качеств: призвания, воли, интеллекта [199, с. 177]. По мнению ученого, это спровоцировало появление тайных союзов, братств, обществ и т.п. Отметим влияние специфики гносеологической, семиотической функций на усложнение ритуального комплекса посвящения.

Развитие посвящения специализированных типов породило, по словам М. Элиаде, жестокий характер инициации в тайных обществах [Там же], а также усугубление психофизического испытания и усиление драматизма в шаманских посвящениях [202, с. 35-36]. Так как в ритуалах второго и третьего типа сакрализирующая функция становится определяющей, то испытания-пытки обретают

цель: разрушение личности неопита, религиозное безумие, одержимость, которая открывает в нем сверхчеловеческие возможности (смертоносную ярость, возбужденное поведение дикого зверя или магический жар) [201, с. 174-175]. Шаманская болезнь в данном контексте представляет собой не состояние психического хаоса, а обретение свободы духа, сверхчеловеческих сил и возможностей. Представим выявленные особенности первобытной инициации в виде таблицы 4.

Таблица 4. Особенности основных типов первобытной инициации

Характерная особенность посвящения	1. Возрастные посвящения	Специализированные посвящения	
		2. Посвящения в тайные общества и союзы	3. Ритуалы, связанные с мистическим призванием
<i>Возрастная группа</i>	отроки - подростки - юноши	юноши - взрослые	подростки - взрослые
<i>Количественный состав</i>	смешанные - групповые; мужские - групповые (общеплеменные, межплеменные); женские - индивидуальные, небольшие групповые	групповые (внутриплеменные, межплеменные), индивидуальные	индивидуальные
<i>Добровольность прохождения</i>	принудительно	добровольно	добровольно - принудительно
<i>Обязательность прохождения</i>	обязательно для всех	обязательно не для всех	обязательно не для всех
<i>Гендерная сегрегация</i>	смешанные - на ранних стадиях; позднее строгое деление на мужские - женские	усиление строгости соблюдения: мужские - женские (смешанные на поздних стадиях)	строгое соблюдение; (иногда публичный ритуал)
<i>Наличие тайны, эзотеричность</i>	в наличии	в наличии, усиление эзотеризма	в наличии, усиление эзотеризма
<i>Кратность прохождения</i>	только один раз	один или многократно	только один раз
<i>Этапность</i>	несколько этапов; (один этап - на ранних стадиях)	много этапов	один или несколько этапов
<i>Наличие тяжелых психофизических испытаний</i>	в наличии; (на ранних стадиях - отсутствие)	в наличии; усиление тяжести испытаний	в наличии; значительное усиление тяжести испытаний
<i>Образ инициатора</i>	старейшины - посвященные в роли Прародителя, Верхов-	взрослые посвященные, шаман в роли культурных героев,	шаман, маг, экстатические видения духов - покровителей

	ного Божества	духов, предков	
<i>Основные функции</i>	социализация, инкультурация	социальная сегрегация, символическая, сакрализация, политизация	сакрализация

Из Таблицы 4 среди очевидных общих характерных признаков определяются следующие: обязательность прохождения ритуала, наличие психофизических испытаний, гендерная сегрегация, сакрализация. К этому добавим, что одним из самых характерных признаков всех инициаций является искусственное вызывание кризиса, преднамеренная заданность ситуации перехода от прежнего состояния индивида – к новому [171, с. 41]. Данное состояние временной ритуальной деструкции (например, гендерной десоциализации, уход из О-мира в М-мир и др.) связано с другими типологически общими признаками посвящения, идейно-тематической и структурной общностью обрядов [199, с. 175], [201, с. 317-318].

1.4 Основные темы, идеи и образы инициации

Функциональные и типологические особенности инициации непосредственно связаны с ее основными идеями и темами, но характер данной связи часто требует дополнительной экспликации. Вначале вновь укажем на гуманистическую значимость инициации, выраженную в ее главной идее о возможности и необходимости совершенствования неопита. Во многом это определяло витальную миссию посвящения, так как неопит осознавал и брал ответственность за Жизнь (свою, своего племени, целого мира).

Отметим и один из парадоксов инициации, связанный с тем, что витальная миссия в инициации активизируется после временной реализации танатальной миссии, так как процесс появления новой личности посвящаемого связан с его ритуальной смертью. М. Элиаде [201, с. 40], Дж. Фрэзер [186, с. 894], А. ван Геннеп [44, с. 53] и др. отмечают взаимозаменяемость понятий «ритуальная

смерть» и «посвящение». Поэтому вопрос о трансформации темы смерти по мере развития типов инициации приобретает особую степень важности.

Антропологи, исследовавшие результаты археологических раскопок массовых захоронений подростков мужского и женского пола в эпоху палеолита, связывают их с ранними примерами практики посвящения [114, с. 111]. Эта смерть носила, по мнению ученых, преднамеренный характер. Тот факт, что многие из похороненных подверглись краниотомии (трепанации черепа), позволяет ученым связать это с инициацией.

По мере развития социально-экономической жизни общества на смену реальной смерти неопита приходят психофизические испытания, имитирующие смерть. Ю.И. Семенов определяет как данные экзекуции со временем меняли свою функцию (от наказания за нарушение запретов, табу - к устрашению перед их нарушением) и принимали профилактический характер в посвятельном обряде перехода юношей во взрослую жизнь [156, с. 396]. Так функция жесткой социальной селекции приобретала более щадящие формы социальной регуляции, смерть была заменена болью.

По мере развития архаической духовной культуры усложняется восприятие смерти: отношение к ней со временем приобретает мировоззренческий характер. Среди особенностей архаического сознания ученые отмечают ту, согласно которой нельзя достичь никаких реальных изменений на новом этапе жизни без того, чтобы не «умереть» для предыдущей жизни [201, с. 16]. Ритуальная смерть в возрастной инициации знаменовала конец безответственного и неведущего детства, и являлась самым действенным средством ресоциализации индивида. М. Элиаде воспринимал смерть как очистительную силу, создающую из неопита *tabula rasa* («чистую табличку») для записи новых знаний о новом человеке [Там же, с. 17].

В процессе культурогенеза ритуальная смерть стала олицетворяться психофизической болью. Гульнара Равилевна Хайдарова исследовала феномен боли в аспекте ее экзистенциального значения в мировой культуре в [«Феномен боли в культуре»]. Рассмотрев социальный и культурный потенциал боли, ее преодолению

ние как культурную практику, указав на склонность человека к рефлексии страдания, Г.Р. Хайдарова приходит к следующим выводам: во время переживания и преодоления боли индивидом происходит накопление его сил, а память о пережитой боли становится воспитательным мотивом [187, с. 268], боль становилась функцией разума и духа во время ее преднамеренного конструирования обществом, она качественно меняла сознание индивида, посредством боли индивид преодолевал страх смерти [Там же, с. 260]. «В боли воплощается тонкая грань перехода с плана физического в план символического» [Там же, с. 264].

Арне Юхан Ветлесен также рассматривает боль в качестве разрушительного средства психического состояния индивида. Исследуя ее декструктивный механизм, автор изучает наблюдения Элейн Скэрри, представленных в [«Тело в боли: становление и разрушение мира» 1985 г.]. Результатом данной работы являются следующие утверждения А.Ю. Ветлесена о боли (во время пыток): она «приводит индивида к полной и безоговорочной капитуляции и отказу от всего, что в норме составляет основу нашего духовного существования» [28, с. 18-19], «преследует единую цель превращения человеческого существа в животное» [Там же]. Потеря членораздельной речи при этом - признак «одичания» индивида. «Мы выражаем боль через языковой регресс, прибегая к звукам, напоминающим о нашей животной природе, находящимся *за пределами* выученного в социуме человеческого языка» [28, с. 20]. Регресс человеческой психики приводит к смещению восприятия объективной реальности, в данном измененном сознании для индивида реальный мир перестает быть действительным. «Боль усиливается до такой степени, что становится подобием смерти, когда все чувства ведут к смерти и прочь от жизни» [Там же, с. 26]: «...боль вынуждает жертву отказаться от всего содержания своей психики, от всех прочих объектов своего внимания и органов чувств» [Там же, с. 28].

Боль в посвятительной практике, стирая маркеры личности, ведет к ее временной ритуальной декультуризации и десоциализации. Вербальное и невербальное «одичание» посвящаемого (воспроизведение им голоса и пластики животного

го) воспринимается как приобретение тотемических качеств (ритуальная териантропия неопфита).

Рациональное конструирование боли, ее ритуальное претерпевание, (а вместе с этим и преодоление страха перед смертью), способствует качественному переходу сознания неопфита на более высокий уровень, мотивирует процесс интериоризации у индивида. Как видим, преодоление психофизических испытаний является особо значимым элементом посвятительной практики. По мнению Р. Генона, «страдание в некоторых особых случаях было поводом или отправной точкой развития скрытых возможностей» [45, с. 219], «необходимой преамбулой к посвящению», исканием «света» [Там же, с. 221]. Дисциплинирование плоти через страх, боль, переживание страдания и смерти способствуют необходимому изменению формы существования неопфита, дают ему возможность войти в духовный мир и получить откровения [203, с. 153]. «Препятствия» посвящения предлагают неопфиту выбор – или остаться в мгновенной реальности, или с помощью мысли обрести свободу духа, свободу от законов материи [201, с. 164]. Очевидно, отсутствие данных переживаний (боль физическая или психическая, психическое напряжение – страх смерти – интериоризация) в значительной степени не позволяет современным вариантам инициации (во многом псевдопосвятительным практикам) обрести статус реальной инициации.

Представление о смерти как переходе в более совершенное состояние объясняет идентичность ритуальных действий при инициации и похоронном обряде. Посвящение является как бы репетицией конечной инициации, посмертной [73, с. 65], [201, с. 161]. На данную идею обращали внимание А. ван Геннеп, А. Элькин, М. Элиаде и др. В заключение заметим, что даже при опосредованном выражении темы смерти на этапе жестоких испытаний летальные исходы посвящаемых оставались нередкими. В таком случае считалось, что неопфит совершил переход, но без возвращения, оставшись в стране духов.

Анализ названий ритуалов посвящения в традиционной культуре показывает, что часто они означают «смерть», «убийство». Например, африканских неопфитов называют «те, которых убьют», у пангве – «обреченные на смерть», у австра-

лийских – «гурингал - принадлежащие лесной чаще» или «вангарапа - мальчики, которые прячутся», у «дук-дук» (из Меланезии) – в значении «умерший» и др. Напомним, что в архаической культуре приравнивался к смерти переход через границу от освоенной территории на противоположную сторону [120, с. 544]. В качестве элемента символической смерти многие племена практиковали инициационное обрезание, что на их языках обозначало «убийство». Приведем список Люсьена Леви-Брюля, в котором ученый перечисляет известные ему ритуальные формы символического «убийства» при посвящении: «Тут мы встречаем и лишение сна, пищи, бичевание и сечение палками, удары дубиной по голове, выщипывание волос, соскабливание кожи, вырывание зубов, обрезание, подрезание, кровопускание, укусы ядовитых муравьев, душение дымом, подвешивание при помощи крючков, вонзаемых в тело и т.д.» [100, с. 238-239]. К этому можно добавить примеры других исследователей: скарификацию, татуирование, «обжигание» тела соком растений (например, крапивой), опускание руки в дупло со змеями (Африка, ниембе) или аскезы (долгий взгляд на землю, огонь и др.). Ритуальная боль при экзекуции – избииении неофитов взрослыми членами, бичевании кожаными хлыстами и ритуальное унижение при этом – символизировала жесткий способ передачи особых необходимых качеств посвящаемому (мужской силы, звериной свирепости, ярости и т.п.). В отдельных племенах (у хиваро-индейцев или у «охотников за головами»-австралийцев) вместо телесных операций практиковали усиленные психические испытания (изготовление фетиша из законсервированной головы убитого ленивца или добыча головы врага). Когда членовредительство стало заменой реальной смерти неофита, фрагмент стал символизировать целостную жертву. Так, Дж. Фрэзер определял обрезание как жертву малым во имя спасения целого и указывал на аналогию этому выбивание зуба (ов), выстригание волос на макушке и т.п., что также символизировало жертву неофита. По его мнению, это вело к потере памяти неофита о своей первоначальной личности, что символизировало «умирание» прежнего образа [44, с. 78] и вело к пробуждению духа, сознания, активизации чувственности, воспитанию воли, терпения, выдержки, необходимых качеств для восприятия магических влияний [182, с. 53].

В рамках ритуальной практики подобная жестокость служила действенным средством реактуализации мифа о сотворения мира или о его спасении, повторяя образцовое действие самопожертвования Верховного божества или смерти Предка, героя.

Вторая важная тема инициации («нового рождения» неофита) тесно связана с первой. Среди множества вариантов воплощения идеи о необходимости прохождения неофита через ритуальную смерть ученые выделяют два основных: идею «нового, второго рождения» и идею «возрождения, воскрешения». Галина Валентиновна Гриненко, отмечая особенность мистического сознания в двойственном восприятии мира, разделяет стороны его восприятия единой реальности (О/М-мира) на мистический (М-мир) и обыденный (О-мир) мир. При этом она рассматривает рождение, инициацию и смерть как «точки перехода» человека из М-реальности в О-реальность и наоборот, а также уточняет, что в инициации неофит переживает и смерть, и рождение [54, с. 49]. Как видим, исследователь выстроила ритуалы в одну генетически связанную цепочку, в которой промежуточное положение посвящения может указывать на его значение как подготовки индивида к окончательному переходу в М-мир после смерти.

Р. Генон подчеркивал органическую связь этимологии термина «инициация» (в значении «начало», «вступление», «происхождение», «зарождение») со значением «второе рождение» [45, с. 36]. При кажущемся подобии этих тем («рождения» и «воскрешения») между ними существует некоторое различие. В первом варианте неофит «умирает» и заново, полностью обновленный, «рождается второй раз». Во втором варианте неофит, пройдя через ритуальную смерть, очищается и возрождается более совершенным. В различных посвятительных практиках обе темы выражаются как по отдельности, так и комплексно, сплетаясь, соприкасаясь и используя весьма многообразные формы: от непосредственных (реального умерщвления, введения неофита в состояние клинической смерти, продолжительного обморока, транса, экстатического сна и т.п.) до символических, опосредованных (обозначение смерти темнотой, покровом, простым закры-

ванием или опусканием глаз и т.п.), что символизировало нахождение неофита в могиле, чреве божества и т.п.

При этом ритуалы возрастных посвящений материнского типа связаны с темой «второго рождения», а возрастные ритуалы и специализированные отцовского типа, как правило, в основе содержат идею «воскрешения». Тема «второго рождения» от божественных сил более ранняя, нежели тема «воскрешения». Но обе темы могли присутствовать в одном ритуале. На более поздних этапах в многоступенчатых специализированных посвящениях со «вторым рождением» был связан первый этап посвящения, а последующие этапы могли быть представлены уже как «воскрешение».

В материнском типе посвящения в «новом рождении» еще прослеживались отголоски инфантицида в элементах жертвенности неофитов. П.Л. Зайцев уточняет, что в ритуальных действиях инициации по материнскому типу помимо инсценирования рождения посвящаемого в новой социальной роли подробно воспроизводятся действия, характерные для ритуалов жертвоприношения младенцев [75, с. 92]. При этом инициатор - Первоматерь, Верховная Богиня, Верховное Божество - мог выступать в двух ипостасях: дающего жизнь и отнимающего жизнь. Циклическая взаимосвязь рождения и смерти выражается в едином образе Богини рождения, смерти и возрождения [50, с. 244]. Смерть как рождение часто выражал устрашающий образ Богини. Инициатор – Мать давала «второе рождение» посвящаемым неофитам. Первое рождение, по архаическим представлениям, естественное, биологическое, считалось несовершенным. Мир детства - мир неведения, безответственности, асексуальности – это не мир человека, а лишь части природы. «Второе рождение» отделяло человека от несовершенного мира природы, переводило его в более совершенный духовный мир [45, с. 41]. Неофит рождался во второй раз не от биологической матери, а от Первоматери – Богини.

Идея «второго рождения» часто выражалась эмбриологическими и гинекологическими терминами, символами или образом новорожденного младенца, роль которого исполнял неофит. Например, пребывание посвящаемого в младенческом состоянии могло маркироваться его обнажением, удалением волос на его теле,

передних зубов, раскраской каолином, прохождением через узкий колючий проход, скольжением по грязи, сном в перевязанном лианами или кишкой животного состоянии, завернутым в кровавую шкуру жертвенного зверя, а также подражанием плачу и поведению младенца [73, с. 92-93].

Существует множество описаний того, как с неофитами обращаются как с новорожденными: взрослые кормили их из своих рук, носили на руках. Здесь стоит обратить внимание на наличие зооморфных символов тотемического характера. Известны палеолитические наскальные изображения человека в чреве животного (прием прозрачной перспективы в первобытном искусстве), что также связывают с посвятительным ритуалом. В подобных случаях элементы териантропии символизировали видимые результаты «второго рождения» неофитов от тотемов, образы которых могли быть представлены львами и леопардами в Африке, ягуарами в Южной Америке, крокодилами и морскими чудовищами в Океании [186, с. 898].

Вначале тотем был воплощением Верховного Божества, а затем – культовых героев, умерших Предков. Тотемические инициации часто были переходными от материнского типа к отцовскому. Например, у австралийцев во время обряда Кунапипи неофиты одновременно заглатываются змеем-тотемом и в то же время оказываются в утробе Праматери. У М. Элиаде заглатывание рассматривается как вариант полового акта или возвращение неофита в матку божества [200, с. 178-180]. Тем самым, тема «второго рождения» принимает завуалированный характер. В ритуале тотема замещал, как правило, шаман или колдун племени. Он и другие исполнители посвящения одевались в шкуры тотемного животного, украшали себя его атрибутами (когтями, клыками, перьями), лица их были скрыты под масками. Из глубины времен тотемическое божество периодически возвращалось, чтобы вновь провести своих подопечных через рубеж посвятительного обряда.

При переходе к инициации отцовского типа роль Первоматери стал играть Первоотец (Верховное Божество), взявший на себя и функции «нового рождения» неофитов. В связи с этим часто в посвятительных обрядах тема смерти и «второго рождения» раскрывалась через «изгнание матери». Здесь инсценировалась не

смерть самого ребенка, а «смерть» биологической матери в его жизни, в его сознании. В ритуалах материнского типа тема «разлучения с матерью» не носила драматического характера, а лишь свидетельствовала о замещении физиологической матери мистической. В ритуалах отцовского типа тема «изгнания матери» драматизируется. Так, поведение женщин-матерей перед инициацией детей указывало на их отношение к обряду как к приближающейся смерти: с одной стороны, их детей, с другой – их самих в роли матерей. Они выражали скорбь, отчаяние, иногда оказывали физическое сопротивление, не отдавая своих детей. Даже если они были уверены, что после ряда испытаний дети вернутся, они знали, что это будут уже другие люди, которые будут отделены от них. Например, у африканских готтентотов проинициированный мог оскорбить, ударить мать, а у меланезийских папуасов посвященный ставил ногу на ее живот, доказывая свое освобождение от нее [201, с. 84]. Таким образом, жестко разрывались связи с нательной группой, происходила ресоциализация.

«Изгнанием матери» объясняются и многочисленные кровавые испытания посвящаемых мальчиков. Кровотечение освобождало неопита от материнской зависимости. Из него, как бы, изгонялась утробная кровь матери, которая мешала ему стать настоящим мужчиной. В отдельных примерах неопитам, освободившимся от земной матери, открывали их родство с Космической Праматерью. Например, австралийским мальчикам-неопитам внушают, что они рождены от Матери Дьянггавул, т.е. появились в начале мира от божественных сестер-прародительниц [200, с. 156-157]. Здесь очевидны отголоски материнской инициации. Встречаются и примеры, когда прежний мир неопита персонифицировался не с матерью, а со злым духом, и смерть тогда представляла собой «изгнание злого духа» (архаический экзорцизм у американских квакиутль).

К продолжению люстрации относят ритуальное прохождение неопита через стихии: испытание огнем («ритуальное поджаривание»), водой («ритуальное утопление, омовение»), землей, воздухом, холодом (пребывание высоко в горах

или в глубоких пещерах)⁶. Например, у австралийцев - церемонии огня энгвура и гадьяри - лежание обнаженных неофитов на ветках на костре, забрасывание углями и огненными искрами, горящими факелами сидящих в яме неофитов, у африканцев - продолжительное смотрение на костер или солнце, долгое время поддержание огня на костре. Обязательный атрибут посвящения - испытание голодом - ритуальное отравление, очищение постом, особые правила принятия пищи (например, питье через тростинку, тонкую птичью кость) или пищевые табу (например, на детскую еду).

Со временем в посвятительных ритуалах менялся не только образ Первородителя (от Праматери к Первоотцу или к их хтоническим и тотемическим символам), но и способы воспроизведения «нового рождения» неофита (от «зачатия-родов» к «заглатыванию-изрыганию»). Символически тотемическое божество как бы поедало, заглатывало неофита и вновь исторгало его в новом качестве, т.е. пропускало через свою сакральную субстанцию, очищая и насыщая неофита своей божественной энергией. Особенно это было очевидным в племенах, где ритуальная площадка для инициаций имитировала само тотемическое божество, например, в виде длинного шалаша с вырванной пальмой-позвоночником наверху (у папуасов в Новой Гвинее) или ямой-утробой божества (у африканских пангве) [186, с. 896-897]. «У Кай новичков заставляют пройти под помостом, на котором стоит человек, делающий глотательное движение... Исполняющий роль чудовища... издает булькающий звук, и проглоченная им вода струей извергается на юношу. Это означает, что чудовище извергло юношу из своей утробы» [186, с. 897]. Божества поедали неофитов, т.е. «убивали», чтобы «возродить», но уже в новом качестве, подобно тому, как сами в мифические времена были убиты и воскрешены, дав жизнь новой форме существования. Так в ритуальной практике постепенно трансформировались элементы материнской инициации.

По мере развития инициации по отцовскому типу все более явственно выражалась идея «воскрешения» неофитов. Как мы отмечали выше, прежние заме-

⁶ Р. Генон придавал «алхимическое» значение инициационному испытанию, рассматривая его как очищение посредством «элементов» в космологическом смысле этого термина [45, с. 222].

стителю (культовые герои, умершие Предки) Верховного Божества (Праматери, Праотца) - первого инициатора - вытеснили его и заняли роли руководителей. Неофиты стали уподобляться обитателям мира умерших Предков, так как начало духовной жизни стало возможным только при встрече с духами. Предки, периодически возвращаясь к людям, передавали им тайны Богов. Они сами не рождали, не создавали из неофита нового человека (как Верховное Божество), а лишь воссоздавали по Его образцу [201, с. 102]. Поэтому вместо эмбриологических признаков стали использоваться символы заупокойного характера. В ритуале нисхождения неофита в мир умерших Предков посвящаемый часто ассоциировался с покойником. Так, у малайских даяков девушка во время инициации носила только белую одежду, жила изолированно в белой хижине, ела только белую пищу, ее называли «белая», т.е. «бескровная», мертвая. А африканских мальчиков посыпали золой или раскрашивали белой глиной.

При отцовском типе инициации изменился и характер передачи магической силы – от патрона к неофиту. Эта сила «ассоциировалась, прежде всего, со спермой и, по убывающей: кровью, слюной, слизью, дыханием» [73, с. 140]. Вместо материнской крови после обряда «изгнания матери» неофит получал кровь взрослых мужчин или священного тотема (давали пить или намазывали кровью). Намазанные одной кровью, которая ассоциировалась с кровью героя или Предка, и инициаторы, и неофиты объединялись друг с другом и с миром невидимых мистических инициаторов [200, с. 158] (сакральная консолидация). Ученые указывают на примеры ритуальных инцестуальных действий на данном этапе (совокупление африканских юношей племени сенуфо с деревом «Матери деревни») [73, с. 99] (отголоски инициации материнского типа). Передача сакральной силы могла осуществляться в виде ритуального изнасилования, причем как девушек, так и юношей. «Пережитком такого рода посвятительных обрядов является... имевший широкое распространение по всему миру обычай добрачной дефлорации девушки отцом, колдуном, жрецом, вождем и т.п.» [156, с. 399]. В данном контексте половой акт выступал в качестве магического средства [44, с. 37]. В примерах ритуальной зоофилии очевидно тотемическое значение. Фетиши, используемые ино-

гда как инструмент при дефлорации, символизировали божественного персонажа. В данном контексте интересно этимологическое совпадение термина «инициации» (*initus, injicio*) профанного значения как «совокупление», «овладевание силой» и т.п. (Табл.1).

Образ смерти в инициации мог быть представлен и «возвращением в состояние Хаоса» (или «нисхождением в Ад»). Инициация в таком случае являлась олицетворением процесса Космогонии, что соотносится с таким значением данного термина (*initium*), как «начало», «первостихия» и т.п. В циклическом архаическом сознании перед повторением каждой ритуальной Космогонии происходит «возвращение в Хаос», когда старый мир уничтожается. Подобно этому перед новым рождением нужно умереть. «Возвращение Хаоса» могло быть представлено беспорядками, нарушением прежних норм поведения, оргиями, «приходом мертвых», тушением огня и т.п. Например, голые африканские женщины бунду танцуют и непристойно ругаются. Юноши африканских конго не моются, не очищаются от испражнений. Хаос мог представляться и как вселенский беспорядок, и как мир, в котором нет разделения, когда все вещи, явления существуют в латентной форме. Поэтому иногда, «возвращаясь в Хаос», неофиты теряли свои гендерные признаки и обретали черты андрогинности, бисексуальности или асексуальности, например, когда мальчики-девочки менялись своими одеждами (у африканцев, папуасов, таитян), ходили нагими (у австралийцев), а также при мужской операции рассечения, субинцизии («мужской менструации»), у африканцев, папуасов, австралийцев. Двуполость в данном контексте рассматривалась как более совершенное состояние человека, о чем мы говорили выше. Прежде чем стать индивидуальным, надо побыть тотальным (гендерная десоциализация). Помимо гендерной иногда наблюдалась и племенная десоциализация неофитов. При этом неофиты, нарушая как хозяйственные связи, так и правовые, были не доступны для власти общества, потому что они считались священными, как Боги. Таким образом, в теме «возвращения в Хаос» смерть принимает уже опосредованный характер.

Изоляция неопита, необходимое условие любого посвящения, также может рассматриваться как символическое пребывание за гранью обыденного мира, в зоне смерти. Реальным переходом служило ритуальное путешествие, которое совершал неопит под контролем инициаторов. Путешествие, предваряющее комплекс посвящения, начало изнурительных испытаний, символизировало «первую тропу мифических героев». Все объекты, встречаемые на пути: гора, река, дерево, большой камень – воспринимались как сопричастные к деяниям Божества. Смерть могла обозначаться влезанием неопита на дерево, его подпрыгиванием вверх («на Небо») или переходом в соседнюю священную рощу, лес. Ведь в архаической культуре четко определены границы: «свой – чужой», мир профанный – мир сакральный. И под страхом наказания запрещалось пересечение их естественных рубежей [44, с. 19].

На последних этапах посвящения неопит должен смыть все следы своего пребывания в состоянии ритуальной смерти. Он вновь проходит очистительные обряды и удостоивается совместной мужской трапезы со взрослыми посвященными с принятием особой пищи. Помимо этого может прозвучать обмен ритуальными обращениями сторон: напутственное благословение инициатора и клятвенное обещание посвященного (закрепление групповой консолидации).

Результаты успешного прохождения через смерть («второе рождение» или «воскрешение») обязательно имели свои внешние признаки выражения, игравшие важнейшую роль в социальной стратификации общества. Краниотомия (трепанация черепа), вероятно, была одним из самых ранних внешних признаков посвящения. Весьма распространено выражение результатов «второго рождения» по материнскому типу нанесением женских признаков, маркировкой мужской телесности по женскому типу [73, с. 93], ритуальной дисформоманией (кастрацией, обрезанием, субинцизией). В ходе инициации девушек совершалась операция дефлорирования, клиторэктомии [Там же, с. 107]. Божество-Дух, тотемический Предок после «заглатывания-изрыгания» неопита оставлял как бы свою печать на теле вновь посвященного – свидетельство взросления. Знаки на теле (татуировка, рубцы или шрамы), выбитые зубы символизировали следы борьбы, когтей и клы-

ков божества, которое «убивало» и «воскрешало» иницируемых. Орнаментальный рисунок на теле, имитируя окрас или оперение какого-либо животного, указывал на связь иницируемого со своим тотемом. Признаки нового качества личности обозначались украшениями из материальных частей тотемов: клыков, меха, кожи животного (например, «поясом зрелости» из меха опоссума у австралийцев) или венком из тотемических растений (у племен на островах Фиджи). Украшения и знаки инициации служили средствами социальной и сакральной дифференциации личности. Генрих Шурц считает, что практика украшения тела вначале имела практический характер, а ее сознательное ритуальное использование появилось позднее; в качестве примера ученый объясняет обмазывание тела глиной как средство защиты от холода и укусов насекомых, а отдельные телесные повреждения – как охотничью или военную практику. Например, мальчикам из племени шингу до крови расцарапывали скрепком лицо и часть руки для обретения верного глаза и твердой руки, необходимых качеств охотника и воина [195, с. 533]. Интересно, что данное замечание вновь связывает посвящение с элементами социализации индивида, первоначальной функцией ритуала. Обращает внимание интерпретация ученым и других форм самовыражения индивида, тоже касающихся посвятительного ритуала. Так, выщипывание волос на теле неофитов Г. Шурц объясняет желанием человека отделить себя от мира дикой природы [Там же, с. 545]; заострение передних зубов («обезьяньи зубки» в женских инициациях. – *И.В.*), наоборот, «подражанием хищным зверям» [195, с. 547]. Новые знаки отличия становятся частью личности, ее главных характеристик, и пренебречь ими все равно, что «потерять лицо».

И, наконец, следует отметить еще один обязательный элемент посвящения – новое имянаречение уже посвященного неофита, которое окончательно фиксирует, подтверждает успешное завершение «нового рождения» или «воскрешения» индивида. Имянаречение является возвращением в О-мир, завершением смерти-перехода. Во многих племенах индивид, прошедший инициацию, получал право именоваться названием племени, что часто означало - «человек». Таким образом, подтверждалось его отделение от мира дикой природы. В других вариантах по-

священный получал имя мифологического героя, «имя-пароль в вечный незримый мир предков и тотемических героев» [203, с. 172], которое в силу его особой святости разрешалось произносить только шепотом и на священной земле.

Как мы уже отметили выше, при любом варианте ритуальной смерти инициаторы добивались глубокого эмоционального потрясения неопита в результате реального переживания им состояния прохождения через смерть и преодоления страха перед нею, т.е. в момент переживания неопитом своей смерти происходила сначала его десоциализация, а затем инкультурация, сакрализация. Именно на этом этапе психологическая функция и функция сакрализации помогали перейти сознанию неопита на качественно новый уровень, вначале максимально глубоко раздражая, разрушая детскую психику неопита, а затем успокаивая, гармонизируя и утверждая ее новые характеристики и ориентиры. Восприятие смерти в корне менялось, смерть становилась не концом жизни, а началом жизни духовной, переходом в более высокое качество личности. Таким образом, тема смерти в данном аспекте служила витальной миссии. Можно предположить, что после успешной инициации посвященные уже вполне осознанно готовились к окончательному переходу, к конечной инициации после смерти.

Представим результаты изучения тематического содержания инициации в следующей таблице 5.

Таблица 5. Основные темы архаической инициации

Характерная особенность	Тема «нового, второго рождения» неопита	Тема «воскрешения» неопита
<i>Тип посвящения</i>	возрастные материнского типа	возрастные, специализированные отцовского типа
<i>Образ инициатора</i>	Первоматерь, Верховная Богиня, Верховное Божество, тотем, хтонические божества	заместители Божества: умершие Предки, духи, демоны, тотемы
<i>Образы и символы испытаний</i>	эмбриологическая и гинекологическая символика; «разлучение с матерью»	похоронная символика; «возвращение в Хаос»; «спуск в Ад, в страну мертвых, Предков»; «изгнание матери»
<i>Значение кровавых испытаний</i>	имитация родовой крови, менструации	люстрация
<i>Образ и способ передачи магической силы</i>	«зачатие - роды» неопита; ритуальный промискуитет	«заглатывание - изрыгание» неопита; питье крови; ритуальный инцест
<i>Знаки посвящения</i>	краниотомия; членовред-	татуировка, скарификация, членовре-

	тельство (кастрация, обрезание, субинцизия, дефлорирование, клиторэктомия); новая одежда; новое имя	дительство (выбивание зубов, выщипывание волос, обрезание, клиторэктомия, дефлорирование); окраска тела; украшение фетишами; новая одежда; новое имя
--	--	--

1.5 Мифоритуальный комплекс инициации

Архаическая инициация непосредственно связана с мифами, ее ритуал по сути является проигрыванием мифа, который служит обоснованием и истолкованием совершаемого действия [174, с. 235]. Георгий Ахиллович Левинтон определяет отличие инициации от иных переходных обрядов именно тем, что в ней миф выступает как ключевой составной элемент, миф открывают неофиту [104].

При семиотическом подходе миф рассматривается как текст, и он может выступать в форме вербальной (словесной), невербальной (ритуальные действия) и комбинированной (вербально-невербальной) [54, с. 51-54]. В инициации миф мог воспроизводиться как *сакральный вербальный текст* (рецитация - декламация, пение), а также как *невербальный и комбинированный*, его воплощением становились театрализация (пластическая, танцевальная, драматическое инсценирование, костюмирование), символические атрибуты священных образов (маска, музыкальный инструмент и другие фетиши), создание мифологического пространства (обозначение Центра мира, утробы божества и т.п.). Например, в австралийском племени аранда инициация представлена более сорока театрализованными церемониями мифологического содержания. Наставник при этом на ухо объясняет неофиту смысл и значение инсценировки мифа, т.е. «переводит» содержание невербального текста в вербальный. А в австралийском племени курнаи мифологические мотивы выражались влезанием посвящаемых на дерево без веток или их подбрасыванием взрослыми вверх, к небу (невербальный сакральный текст). Дерево или столб в данном случае – образ Мирового древа, по которому новичок попадает в М-мир.

Миф для посвящаемых мог проявлять себя или непосредственно, или опосредованно. Во втором случае от неофита требовалась более напряженная работа по распознаванию мифологического эпизода или его отдельных элементов в ритуале, что могло свидетельствовать о степени его готовности к посвящению. Миф служил обоснованием обряда, так как гарантировал в результате прорыва, перехода из О-мира в М-мир, возвращение священного мифического времени и пространства, присутствие божественных сил, а значит, и их встречу с неофитами, во время которой происходил обмен, передача священной энергии (магической силы) от божества-инициатора к неофиту. «Сакральный текст обеспечивал сакральную коммуникацию, т.е. с божеством (Богом, демоном, духом и т.п.) или не персонифицированной магической силой. Сакральная коммуникация может представлять собой передачу даров человеком божеству и наоборот..., может состоять и в передаче каких-то божественных свойств человеку» [54, с. 145-146]. В мифе часто содержалась тайна посвящения. Именно благодаря мифу как сакральному тексту происходила сакрализация всего обрядового действия и всех участников инициации. Это часто и составляло тайну посвящения.

Г.А. Левинтон в качестве основных видов мифов, связанных с инициацией, выделяет героические, космогонические и мифы о смерти и воскрешении богов. На наш взгляд, этот список необходимо дополнить еще культовыми, антропологическими, эсхатологическими, этиологическими мифами.

Как нам представляется, наиболее вероятную изначальную мифологическую основу ранних посвящений составляли *культовые мифы* (в которых дается объяснение обряда или иного культового действия) и их наиболее примитивная форма – *тотемические мифы* (о сверхъестественном родстве между определенной группой людей и тотемами). Они в основном служили задачам первичной модели инициации – возрастным ритуалам, связанным с экономической социализацией неофитов, отражали идею их «второго рождения» от тотемических божеств. Примеры данной мифологической основы представлены в австралийских посвящениях [203, с. 163].

По мере развития образа инициатора и передачи роли руководителя ритуала (от Прародителей (демиургов, тотемов) к культурному герою, Предку) стали использоваться сюжеты *мифов о культурных героях, героических Предках*. Им Г.А. Левинтон уделяет основное внимание. Как мы уже отмечали, в инициации отцовского типа тема смерти приобрела характер психофизических испытаний, что соответствовало тематике героических мифов, где культурный герой проходит через смертельные испытания. Тема жертвенности культурного героя (вследствие предательства и убийства) оправдывала кровавые экзекуции над посвящаемыми, уподобляемыми герою. Распространение героических мотивов связано с социогенезом, развитием индивидуализма в архаическом обществе. Герой, прошедший посвящение через снисхождение живым во Ад и завоевавший телесное бессмертие, освобождается от страха смерти, он перестает подчиняться божественным силам и начинает им противодействовать [201, с. 160]. Мифы о культурных героях закрепляли роли учредителей и устроителей посвящений в качестве заместителей Первопредков. Соответствующими данным мифам элементами ритуала являются: «путешествие по тропе героя» (возможен образ лабиринта), испытания - «прохождения через стихии», пищевые табу-посты, членовредительство и т.д., «нисхождение в страну умерших, Ад», «возвращение в чрево божества», «воскрешение».

С данной группой тесно связаны календарно-аграрные *мифы об «умирающих» и «воскресающих» богах*, в которых столь же очевидно представлена идея «воскрешения». Указывая на возможную связь инициации с такими мифами, Г.А. Левинтон обращает внимание на разницу в их сюжетах: в инициационном – человек переходит в М-мир и, обретя что-то, возвращается в О-мир, тогда как в инкарнационном – наоборот, персонаж из М-мира переходит в О-мир и, теряя что-то, возвращается в М-мир [104, с. 544].

Кроме того, Г.А. Левинтон считает, что инициация в некоторых чертах воспроизводит *космогонические мифы*. На это указывает ряд исследователей, в частности Р. Геннон [45, с. 39]. Данная тема подробно представлена в работах М. Элиаде, видевшего в ритуальном копировании мифологической космогонии обра-

зец для успешного, творческого и созидательного действия [198, с. 35]. Космогонический миф выдвигается на первое место в качестве инициационной основы в более развитой архаической культуре. Его выражение могло быть только символическим, например, в виде воткнутого в землю столба, шеста, например, нуртуньи у аранда в Австралии, обозначения Центра мира, первой стоянки божества, культурных героев. Миф о сотворении мира, как правило, сопряжен с темой возвращения в Хаос, так как Хаос предшествует каждому ритуальному повторению Космогонии [Там же]. Как мы отмечали выше, Хаос в контексте инициации соответствовал теме смерти в ритуале отцовского типа.

Нам представляется важным отметить значение *антропогонического мифа* в инициации, который мог выступать как составная часть космогонического мифа, тотемического сказания или присутствовать одним своим элементом, например имянаречением. Стоит также указать и на *этиологические мифы*, которые играли хоть и дополнительную роль по отношению к главным сюжетам инициации, но раскрывали неофитам сакральное происхождение окружающих их объектов: животных, растений, орудий труда и т.д. Мир в результате открывался как единое целое, пронизанное связующими мифологическими нитями (информационная, гносеологическая функция).

В любом варианте использования мифологических образов по завершении ритуала требовалось тщательное уничтожение всех признаков их присутствия. Например, глиняные изображения мифических персонажей участники инициации разбивали, закапывали в землю, их музыкальные эквиваленты или маски прятали в удаленных жилищах, пещерах, недоступных для непосвященных. Уничтожение сакральных предметов, использованных в обряде, объяснялось представлением о том, что сакральные предметы, отдавая свою силу во время ритуала, исчерпывают себя, поэтому используются единожды [44, с. 59]. Переход, прорыв из О-мира в М-мир как возвращение мифологического времени в процессе ритуала возможно было лишь на время прохождения последнего. Постоянное соприкосновение мифологического времени миру земному считалось опасным.

С последствиями нарушения этого правила часто связана еще одна разновидность мифов, используемых в посвящении – *эсхатологическая*. Мифы о предстоящем конце мира не были характерны для первобытной культуры в силу отсутствия исторического сознания и возникли значительно позднее. Но с усилением элемента таинственности в ритуале инициации все более актуализируется тема наказания за ее разглашение, и вскоре она приобретает эсхатологический размах, что обосновывалось гневом божества, влекущим за собой или смерть неофита, или уничтожение всего мира. Так у австралийцев в мифологическое время, когда тайна посвящения была открыта предателем женщине, божество Мунган-Нгауа («Отец всех нас») в космической катастрофе уничтожил людей и скрылся от них на Небе. Соблюдение тайны мифа, обряда, по представлению архаического человека, являлось гарантом удержания космической гармонии. «В первобытной культуре цена тайным священным знаниям – само существование людей и природы... преемственность тайных знаний – залог продолжения жизни» [171, с. 110]. Таким образом, эсхатологические мотивы в посвящении накладывали значительную ответственность на неофита за судьбу свою, племени, мира, что могло служить гендерной, социально групповой сегрегации, а позже и политизации посвящения.

Рассмотрим подробнее данный аспект инициатических мифов. Итак, исследователи обнаруживают тенденцию деления мифов на два круга: эзотерический (внутренний) и экзотерический (внешний). Развитие архаической инициации связано с усилением таинственности ритуала. «Нигде так не разграничены экзотерический и эзотерический круг верований, как именно в тайных союзах» [173, с. 333].

С *эзотерическими мифами* связывались самые сокровенные знания племени об источнике жизни. М.В. Тендрякова, которая считает открытие неофитам тайны центральным моментом инициации, перечисляет элементы, содержащие мифологическую тайну аборигенов Австралии: песни, история племени, церемонии звериных танцев, инсценировка деяний тотемических предков и небесных героев, имена духов и названия предметов, секретный язык, весь комплекс представле-

ний, связанный с местом, священными предметами, символами, эмблемами, фигурами и т.п. «Во многих древних культурах и различных эзотерических учениях постоянно подчеркивается, что молитвы, заклинания, мантры и т.п. реализуют свою магическую силу только при правильном их произнесении, т.е. с правильными интонациями, паузами и т.п. ... сам вербальный текст молитвы часто относился к экзотерическому знанию, тогда как правильное произнесение ее – к эзотерическому» [54, с. 60]. Помимо просодики эзотерическая сторона сакрального текста могла содержаться в невербальной его части, в определенных действиях (движении, позе и др.), которые сопровождали вербальный текст. То есть в комбинированном сакральном тексте вербальная его часть могла оставаться экзотерической, а невербальная – эзотерической.

Эзотерические знания оказываются весьма эффективным механизмом социального разграничения, консолидируя посвященных и сепарируя их от остального общества. Вывод о том, что сакрализация на этапе зарождающегося классового расслоения имела политическую направленность, подтверждает наблюдение исследователей об отсутствии у многих тайных союзов эзотерической стороны, когда объединяющей их тайной становилось ее отсутствие, т.е. «великое надувательство всех непосвященных» [173, с. 325]. Инициация в данном случае играет псевдосакральную функцию. Ученые подчеркивают, что подобное положение дел сложилось на поздних этапах социогенеза, при переходе к государственности, когда прежние мифологические сказания были утеряны или уже не имели значительного влияния.

Внешние *экзотерические мифы* часто сочинялись нарочно для «непосвященных», отпугивая их от тайных церемоний. Двойной круг мифов часто был связан с двуликим мифическим образом инициатора. Две его ипостаси, противоположные по характеру, (как устроителя-покровителя и одновременно духа-устрашителя), в посвятельном ритуале могли как чередоваться, так и сливаться [173, с. 219]. Подобную двойственность мы отмечали выше в иницирующем образе Богини-Прародительницы.

Но более содержательный эзотерический миф служил мощным консолидирующим средством в общественной группе. Тайна тотемических, культовых, космогонических и других мифов в инициации иногда охранялась удвоенными эзотерическими и экзотерическими кругами. В более высокоорганизованных обществах раскрытие тайны мифа требовало от неофитов определенной подготовки и предполагало постепенное овладение ею. Р. Генон относил способность постичь тайну посвящения к врожденным качествам индивида, наличию у него «инициационности», как естественной предрасположенности. Данное условие является определяющим в посвятительной практике, так как «индивидуум может развить лишь те свои возможности, которые несет в себе изначально» [45, с. 33]. Он объяснял отсутствие реальной инициации в современном мире отсутствием эзотеричности в ритуале. В данном контексте эзотеричность служила, с одной стороны, действенным средством, пробуждающим сознание неофита, с другой стороны, делала недоступными постижение священных тайн для «чужих», т.е. эзотеричность являлась средством, «открывающим тайну» для неофита и «закрывающим тайну» для непосвященных. Результаты изучения мифологической основы инициации представим в таблице 6.

Таблица 6. Мифологическая основа первобытных инициаций

Разновидность мифа	Значение в ритуале	Тип инициации	Основная тема	Характерные элементы ритуала
<i>Культовый, тотемический, этиологический</i>	объяснение ритуальных действий, о сверхъестественном родстве группы людей с тотемами, раскрытие целостного мира	возрастная в узком смысле; материнский тип	«второе рождение»	эмбриологические, гинекологические, териантропические, оргиастические действия, «пребывание в утробе» и др.
<i>О культурных героях, героических предках, об умирающих и возрождающихся богах</i>	о самопожертвовании героя, божества как примере для подражания	возрастная в узком смысле; специализированные; отцовский тип	«возрождение»	«изгнание матери», «путешествие по тропе героя», «заглатывание и изрыгание неофита», «прохождение через стихии», пост, членовредительство, «возвращение в чрево», «пребывание в

				могиле», «в стране умерших», инцест
<i>Космогонический, атропогонический</i>	возвращение к истокам творения мира, установление изначального идеального порядка	возрастная; специализированные; материнский и отцовский типы	«второе рождение», «воскрешение»	«возвращение в Хаос», новое имянаречение и др.
<i>Эсхатологический</i>	об ответственности посвященных за жизнь свою и всей группы, племени	возрастная широкого значения; специализированные; отцовский тип	«воскрешение»	открытие тайны неопиту, его клятва о ее неразглашении и др.

В предыдущих параграфах при рассмотрении отдельных элементов ритуального комплекса отмечалась их вариативность в зависимости от идейно-тематических и типологических особенностей инициации. Вопрос о структурной модели инициационного комплекса более сложен, и ван А. ван Геннеп предупреждал о трудностях создания общей модели ритуального комплекса инициации и его значительной условности [44, с. 16]. Но она требует своего решения. П.Л. Зайцев считает: «Понять ее - значит понять не только то, чем жило человечество, но и чем живет оно сейчас» [73, с. 84].

Многие исследователи, рассматривая комплекс ритуалов инициации, ограничиваются лишь общим перечислением его характерных элементов. Так, М. Элиаде выделяет следующие акции возрастной инициации: переход на сакральную территорию под контроль наставника, разрыв с матерью, запрет в пище отдельных видов растений и животных, обрезание, выбивание зуба и другие операции на теле [199, с. 175]. Ко второму типу инициационных действий он относит заточение, пытки, испытания инициации, откровение нового учения, преподавание нового языка и т.д. [199, с. 177]. С.А. Токарев, выявляя общие черты посвятельного ритуала у австралийских племен, также представил общую схему ритуала: временная изоляция иницируемого, серия физических и моральных испытаний, пищевых ограничений, сообщение необходимых социальных норм поведения

ния и тайн религиозного значения, а также религиозно-магические церемонии общеплеменного характера [173, с. 216].

Данную проблему во многом помогает решить применение метода структурно-функционального анализа, разработанного Владимиром Яковлевичем Проппом, который обратил внимание на вероятную генетическую связь тотемических инициаций и мифологических сюжетов. В основе его исследования лежит убеждение, что архаические духовные практики сохранили и «спрятали себя» в фольклорных формах. Разбирая морфологию волшебной сказки, он выделил основную фабулу ее сюжета: опасная ситуация после отлучки героя, напряжение ситуации после запрета, нарушение запрета, выведывание (тайны антагонистом), выдача (тайны антагонисту), подвох, пособничество, вредительство (антагониста), недостача (обнаружение пропажи), обращение к герою с приказанием или просьбой о помощи, противодействие искателя-героя, герой покидает дом, испытания героя, появление помощника, который дарит герою волшебное средство, путешествия героя между двумя царствами, его противоборство с антагонистом, клеймо- отметка героя, его победа над антагонистом, предотвращение беды, недостатки, преследование героя во время его возвращения, спасение героя от погони и тайное возвращение домой, притязания лжегероя, после решения сложных задач узнавание героя и разоблачение лжегероя, антагониста, преобразование героя, наказание врага, свадьба, счастливое царствование [149, с. 24-50].

Если в представленной подробной фабуле сказки схема инициации узнаваема, но достаточно размыта, то в очерченном В.Я. Проппом круге действий героя она представлена более явно в последовательности событий: «отправка в поиски, реакция на требования дарителя, свадьба. Первая функция характерна для героя-искателя, герой-жертва выполняет лишь остальные» [Там же, с. 61]. Как видим, идентичность сюжетной последовательности сказки и ритуала посвящения здесь очевидна. В цикле действий героя В.Я. Пропп выделяет три круга.

Заметный вклад в вопрос о структуре ритуала внес А. ван Геннеп. Этнограф подчеркивает особую значимость соблюдения обязательной последовательности обрядовых действий при совершении ритуала. Определенный порядок в обрядо-

вой совокупности обеспечивает содержательность и действенность ритуала, а значит, и его устойчивость. Авторитетным в науке является «метод чередований» А. ван Геннепа, система трехчастного стандарта «инициационного сценария». В его основе лежит модель ритуала «вращения», двойного действия (вход-выход и выход-вход, из профанного мира в сакральный и из сакрального в профанный). Процесс разделяется на следующие этапы: 1) «прелиминарные» обряды - отделение от прежней общей среды, включение в новую сакральную среду; 2) промежуточный период - «лиминарные» обряды - пребывание в сакральной среде; 3) «постлиминарные» обряды - отделение от сакральной среды, возвращение в общую среду (реинтеграция) [44, с. 15]. Но А. ван Геннеп предупреждает, что в действительности данные три этапа не всегда уравновешены между собой по значимости и разработанности [Там же, с. 15].

При сопоставлении круга героя В.Я. Проппа и общей модели ритуала перехода А. ван Геннепа очевидно соответствие: «отправка в поиски героя» - обряды отделения; «реакция на требования дарителя», испытания героя – промежуточный период; «свадьба героя» - обряды включения.

Еще один подход к проблеме структуры ритуала инициации имеет место у П.Л. Зайцева, развивающего идеи ученых, рассматривавших сценарий инициации как психодраму. Он соотносит представление античных авторов о классической драме со структурой посвятительных ритуалов. Действительно, сопоставление построения трагедии, как оно задано у Аристотеля, и особенностей инициации обнаруживает между ними значительные черты сходства и, тем самым, обладает определенной объяснительной силой по отношению к основным характеристикам ритуала. Так, Аристотель в «Поэтике» утверждал, что трагедия как род поэзии есть «подражание действию важному и законченному... в действии, а не в повествовании и совершающееся посредством сострадания и страха очищение (*katharsis*) подобных страстей» [7, с. 651]. Сопоставляя данное определение с инициацией, мы обнаруживаем:

«...подражание действию важному...» - инициация является искусственно созданным кризисом, репетицией смерти;

«...законченным...» - инициация обладает качеством целостности;

«...действием...» - в инициации главным является не индивид, а его поступки, события, которые он преодолевает;

«...совершающееся посредством сострадания и страха очищение (katharsis) страстей» - в инициации преодоление страха смерти, боли является решающим обстоятельством;

«...подражанием [людям] лучшим» [Там же, с. 662] - в инициации это встреча с Божественными существами и уподобление им. Для эмоционального подъема в трагедии Аристотель находил действенную силу в метафоре (metaphora), которая в инициации может быть представлена художественной образностью мифа, рождающей напряжение таинственного, как и в высоком жанре.

Из четырех разновидностей трагедии, выделяемых Аристотелем, инициация более чем подходит к последней, «[действие которой происходит] в Аиде» [Там же, с. 665], т.е. в состоянии «ритуальной смерти». Выявленная конгруэнтность, как и инициационность волшебной сказки, объясняется общими генетическими корнями мифологического характера. В данных взаимоотношениях трагедия, сказка являются своего рода нарративами инициации.

П.Л. Зайцев обращает внимание на идентичность структур драмы, исследованной Аристотелем, и структурой инициации и рассматривает последнюю в аспекте умозаключений античного мыслителя [73, с. 75]. Перед структурным анализом обратим внимание на очень точное наложение хода рассматриваемых явлений, а именно - представление Аристотелем начала трагедии и оформление инициации: «...по необходимости первую часть трагедии будет убранство зрелища, затем музыкальная часть и [затем] речь... метрический склад» [7, с. 651]. То же происходит и в инициации: большое значение придают художественно-выразительному образу священного места посвящения, а первые звуки, как правило, издают священные инструменты, символизирующие музыкальный голос божественного инициатора (креативная функция). А после создания эмоционально-психологического эффекта действие продолжают обращения инициаторов.

К важным структурным частям трагедии Аристотель относил перелом (*peripeteia*) («перемену делаемого в свою противоположность») и узнавание (*anagnorisis*) («перемену от незнания к знанию») [7, с. 657]. Философ считал необходимым использовать оба приема, что «будет производить или сострадание, или страх [Там же] и «совершающее посредством сострадания и страха очищение (*katharsis*)» [Там же, с. 651]. Именно при таких условиях трагедия должна свестись к страсти – пафосу (*pathos*). «Страсть же есть действие, причиняющее гибель или боль, например, смерть на сцене, мучения, раны и тому подобное» [Там же, с. 657-658]. Заметим, что в «Метафизике»⁷ он определяет пафос как возможность перехода от одного состояния к другому или даже как чувствительность, а в «Риторике» представляет его «как все то, под влиянием чего люди меняют свои решения, с чем сопряжено чувство удовольствия или неудовольствия, как, например, гнев, страдание, страх» [8, с. 176-177].

Драматические коллизии необходимы для создания стрессовых амплитуд, аффектов, что вызовет повышенный эмоциональный фон пафоса, под воздействием которого совершится переход и изменения в состоянии и решении человека (психологическая функция, интериоризация). В контексте инициации это означает «новое рождение» или «воскрешение» неопита. У Аристотеля пафос есть часть, связующая две основы: завязку (*desis*) и развязку (*lisis*). Дезисом он называл события «от начала трагедии до той ее части, на рубеже которой начинается переход», а «все от начала этого перехода и до конца» [8, с. 665] относил к лизису. При сопоставлении представленных выше моделей можно предположить, что дезис составляют обряды прелиминарного периода и, возможно, часть лиминарного до его куминационных обрядов, которые содержат пафос, а оставшиеся обряды лиминарного периода и постлиминарного составляют лизис.

Рассмотрим особенности каждой структурной части комплекса, соотнося результаты выше представленных исследователей, и определим соответствующие

⁷ Аристотель. Метафизика / Аристотель; пер. с др.- греч. [А. В. Кубицкого]. - М.: Э, 2017. – С. 162.

ей элементы инициационного действия, которые мы проанализировали в предыдущих параграфах.

Согласно трехчастной структуре А. ван Геннепа, ритуальный комплекс посвященного действия открывают обряды отделения (сепарации, сегрегации, трансцизии) – прелиминарный период, когда, по словам ученого, личность отделяется от прежних социальной среды и культурных обстоятельств [177, с. 168] (десоциализация первичной социализации). Цель – подготовить неопита к ритуальной смерти, перевести его через границу, за которой нет возврата, а именно, вывод его из профанного мира в мир сакральный. У В.Я. Проппа этому соответствует начало путеводительства героя после его ухода из дома, встреча с помощником и переходы между двумя царствами [149, с. 30-33]. «Фабульный смысл завязки в ее преодолении, уходе и оставлении того, что уже связано, разрубании гордиева узла» [73, с. 82]. «Деймос, смятение – это то самое состояние, что отличает прелиминарную обрядовость, свое становится чужим, рождает ужас перед неизведанным» [Там же, с. 83]. Основными функциями на прелиминарном этапе являются: десоциализация, сегрегация.

К обрядам отделения можно отнести следующие действия неопита: «разрыв с матерью», «путешествие», «изоляция», его «подбрасывание вверх», «влезание на столб, дерево» и др. С окончанием перехода (или во время него) связаны следующие элементы ритуала: люстрация, обряды очищения неопита от прежней профанной нечистоты («испытание первостихиями: огнем, водой, холодом»), ритуальное окрашивание тела (в белый, красный цвет) и др. На данном этапе могли воспроизводиться мифологические образы и темы: устрашение демонической ипостасью божеств, путешествие героя, тотемические сказания.

Лиминарный период называют испытательным. У В.Я. Проппа укажем на соответствующие этому периоду события: передача герою волшебного средства, открытый конфликт героя с антагонистом, победа героя [149, с. 33-44]. Его цель – ослабление физического тела и духа неопита вначале, особое членовредительство – в финале, т.е. переживание им ритуальной смерти, пребывание в состоянии «мертвеца» на время всего испытательного срока. Особенность данного этапа В.

Тэрнер видел в его двойственности, когда неофит «проходит через ту область культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния» [177, с. 168-169]. Испытанием и унижением неофита низводят до состояния глины, праха, «*prima materia*», тотальное нивелирование прежнего индивида, пребывание в «пустыне бесстатусности», вакуумном состоянии лиминарности [Там же, с. 231]. (Напомним, что А.Ю. Ветлесен в своем исследовании говорил о низведении индивида под влиянием боли до животного состояния, потери личностных ориентаций). Завершение дезиса, патос (пафос) – «кульминация инициации, наивысшая точка драматизма, претерпевание, состоящее в пересечении предела, от которого можно и отступить – на то Деймос («смятение, ужас») и Фобос («бегство, страх»)» [73, с. 83]. П.Л. Зайцев лиминарный период иллюстрирует как болезнь, которая после обострения кризиса постепенно начинает отступать, поэтому он включает в него и лизис (от греч. *lýsis* - растворение, распад, ослабевание болезни) [Там же, с. 82].

Позитивную часть данного этапа А. ван Геннеп определяет как открытие тайны, передача знаний, обучение новым навыкам [44, с. 73], а В. Тэрнер вслед за М. Элиаде сравнивал состояние индивида на данной ступени с «*tabula rasa*», на которой записываются новые социальные коды [177, с. 177]. К лиминарному периоду относятся обрядовые действия неофита: «введение в пограничное состояние: сон, забытие, обморок, транс», «прохождение через стихии», «возвращение в Хаос», «спуск в Ад», («возвращение в чрево», инцизии, «передача инициатором магической силы», «открытие тайны»). В завершение проводятся обряды отделения от локальной сакральной среды: уничтожение священной территории, очищение. Функции лиминарного периода следующие: гендерная десоциализация, групповая интеграция, социализация (экономическая, гендерная), социальная селекция, регуляция, психологическая, гносеологическая, мировоззренческая, сакрализация. Мифологическая основа на данном этапе представлена сюжетами о смертельных испытаниях культурных героев, об умирающих и воскресающих богах, этиологическими, космогоническими, антропогоническими, эсхатологическими сюжетами.

На третьей ступени переход завершается. Постлиминарный период – фаза восстановления, воссоединения, возвращения. У В.Я. Проппа этому соответствует свадьба героя после его возвращения, преображения, («трансфигурации в новом облике») и разоблачения антагониста [149, с. 48-50]. Завершение лизиса, выход из состояния кризиса, переживание катарсиса как превосходного варианта развязки на пике духовных и физических сил. Основными функциями данного периода могли быть следующие: ресоциализация, социальная, гендерная, групповая интеграция, социальная консолидация (племенная, межплеменная), адаптация.

К обрядам включения в общую профанную среду, возвращения в старый мир в новом качестве относятся «пребывание в состоянии новорожденного и быстрое взросление», «имянаречение», маркировка, «дарение подарков» (что подчеркивало новый социальный статус: скотоводу – быка, воину – копье), «совместная трапеза», «ритуальное соитие». Половая распушенность на заключительных этапах инициации рассматривается А. ван Геннепом как «точный эквивалент совместной трапезы, в которой принимают участие все члены одной особой группы» [44, с. 155].

А. ван Геннеп подчеркивал универсальность своей модели как для всех обрядов перехода, так и для всех типов инициации (с небольшими вариациями) [Там же, с. 74]. В данной модели прослеживается и внешняя структура инициации, и ее внутренний механизм действия.

В заключение суммируем все выделенные нами результаты и апробируем полученную общую модель на реконструированном историческом и этнографическом материале. Первый пример позаимствуем у П.Л. Зайцева, в котором он представил собирательную версию посвящения у протоиндоевропейцев V тыс. до н.э. [74, с. 144-145]. При этом обратим внимание на замечание ученого о том, что в чистом виде представленная структура не существовала, но в разные времена, в разных культурах могла включать в себя элементы первичной структуры [74, с. 145]. Выделим и проанализируем схему общей модели мужской возрастной инициации.

1. Первый этап посвящения

1.1 Похищение неопита из семьи матери.

1.2 Маркировка мужской телесности (запрет стричься, бриться, мыться, очищаться от испражнений).

1.3 Пищевые табу (запрет детской пищи).

1.4 Вручение неопиту мужской одежды и атрибутики (плети, лука, стрел...).

1.5 Совместные с посвященными мужчинами охота, жертвоприношения, пиры.

2. Второй этап посвящения.

2.1 Обучение пастушеским (песьим) и воинским (волчьим) «премудростям».

2.2 Участие в охотах, набегах.

2.3 Участие в боевых поединках.

2.4 Питье крови врага, оборачивание в его кожу, добывание первой головы, скальпа врага и т.п.

3. Третий этап посвящения.

3.1. Получение воинских доспехов, знаков отличия.

В представленной модели - многоступенчатый ритуал, в котором три его этапа в основном соответствуют трем характерным периодам посвящения: первый – прелиминарному, второй – лиминарному, третий – постлиминарному. Но наблюдается смещение элементов этапов комплекса за границы смежных периодов, обрядовая диффузия: в первом – среди обрядов сепарации (1.1, 1.2) и люстрации (1.3), есть и обряды включения (1.4, 1.5), а обряд 1.5 можно отнести и к испытаниям. Обряды испытательного периода (2.3, 2.4) также можно рассматривать как обряды включения. Пафос представлен в конце лиминарного периода (2.4). Обряды 2.1, 2.2, 2.3 можно рассматривать как подготовительные. Это постепенное включение неопитов в группу взрослых можно объяснить тем, что основная цель обрядов включения прелиминарного периода – экономическая социализация (1.4, 1.5), а постлиминарного – профессиональная (военная) социализация как высшая степень посвящения; испытания также имеют сначала экономическую (1.5, 2.2), а после профессиональную (военную) направленность (2.3). Поэтому первый и второй этапы можно рассматривать как отдельные ступени посвящения. Этот ритуал представляет отцовский тип социовозрастной инициации. Мифоло-

гическая основа – тотемическая, о чем свидетельствуют элемент 2.1 и еще, возможно, героическая (2.4). На первом этапе мы обнаруживаем элементы ритуального комплекса и функции, характерные для прелиминарного («разлучение с матерью» (1.1), пост (1.3)), лиминарного («пребывание в Хаосе» (1.2), испытание (1.5)) и постлиминарного этапа (новая маркировка (1.4), общая трапеза (1.5)); десоциализация, экономическая и гендерная социализация, групповая интеграция. На втором этапе – «открытие тайны» (2.1), «воскрешение» (2.4), испытания (2.2, 2.3, 2.4), элементы, связанные с сакрализацией неофита; функции – сакрализация, информативная, гносеологическая, мировоззренческая, социальная регуляция, консолидация. На третьем этапе – элементы ритуальной маркировки (3.1); функции – социальная интеграция, адаптация.

Второй пример приведем из этнографического материала современной традиционной культуры, представленный А. ван Геннепом [44, с. 82]. Выделим и проанализируем схему возрастной инициации африканских масаев.

1. Первый этап.

1.1 Сбор неофитов 12-16 лет.

1.2 Раскраска белой глиной.

1.3 Соревнование в беге.

1.4 Бритье волос на голове.

1.5 Убийство быка или барана.

1.6 Рубка дерева, посаженного девушкой перед хижинкой.

2. Второй этап.

2.1 Испытание холодом (сидение, омовение в холодной воде).

2.2 Обрезание.

2.3 Пышная трапеза посвященных.

2.4 Ритуальные танцы и сексуальные развлечения с девушками.

2.5. Изоляция неофитов четыре-семь дней.

2.6. Сон на кровавой шкуре быка.

2.7. Выход в племя, переодевание в женскую одежду, дразнение девушек, обмазывание лица белой глиной.

3. Третий этап.

3.1. Украшение головы страусовыми перьями.

3.2. Бритье волос на голове.

3.3. Плетение ритуальных косичек на длинных волосах.

На первом этапе представлены элементы и функции, характерные для пре-лиминарного этапа: подготовка к переходу в мир мертвых (1.2, 1.3), люстрация (1.4), разрыв с матерью, с детством (1.6); десоциализация, групповая сегрегация. На втором этапе – элементы и функции лиминарного периода: испытания (2.1, 2.2), «открытие тайны», (2.5, 2.6), «пребывание в мире мертвых» (2.5, 2.7); гендерная десоциализация, групповая интеграция, сакрализация. Пафос представлен обрезанием (2.2). Ему предшествуют блок предварительных испытаний (2.1, 2.5). Сон на окровавленной шкуре быка (2.6) выражает тему «второго рождения от тотема» и тему «жертвенности». На третьем этапе – элементы постлиминарного периода: люстрация (3.2), новая маркировка (3.1, 3.3); социальная интеграция, адаптация. Тотемическая мифологическая основа выявляется в элементе 2.6 и, возможно, в 3.1. На данном этапе посвящения (одном из пяти уровней) более выражена направленность экономической и гендерной социализации. Характерная особенность посвящения – отсутствие жесткой гендерной сегрегации на протяжении всего ритуала (1.6, 2.4, 2.7). Симметрия обряда вначале и в конце ритуала (1.4, 3.2) – характерная особенность ритуального комплекса посвящения. Как правило, это связано с люстрацией, в первом случае происходит очищение от профанного, а во втором, наоборот, выход из сакрального мира.

Глава 2. Ритуальный комплекс инициации на основных этапах развития цивилизации

2.1 Посвящения на Древнем Востоке (Месопотамия и Египет)

Рассматривая развитие архаической инициации в первой главе, мы отмечали влияние социогенеза на трансформацию посвятительной практики, а именно на то, что с развитием культуры, особенно с зарождением ранних цивилизаций, происходило постепенное вытеснение или поглощение возрастных ритуалов специализированными посвящениями. Поэтому в данной главе мы особое внимание обратим на специализированные инициации.

Наиболее значимыми для нашего анализа являются царские ритуалы в Месопотамии и Египте, которые в имеющихся работах по проблемам инициации обычно не рассматриваются. Они представляют собой определенный этап развития конфессиональной инициации специализированного типа (так как в их основе заложена идея обожествления царя, наделения его высшими жреческими функциями). Их следовало бы отнести к ритуалам посвящения в сан или должность, но поскольку должность царя имела ярко выраженный сакральный характер, их можно отнести также и к ритуалам, связанным с мистическим призванием.

Царский ритуал тесно связан с конкретными праздниками в культуре Древнего Востока: месопотамскими Акиту, Закмук, Зоган и египетским Хеб-Седом. Они играли заметную роль в духовной жизни общества, поддерживая культ царя, что было особо важным в условиях развития государственности. Эти ритуалы оказали значительное влияние на развитие посвящений в последующие эпохи («возведения в сан, должность», «профессиональные посвящения» и др.).

Впервые на связь этих царских ритуалов с инициацией обратили внимание сторонники теории праритуала, возникшей в начале XX века. На основании этой теории представители ритуальной школы объясняли структурную идентичность многих ритуалов (в том числе и инициации) тем, что все духовные практики имеют один источник – праритуал.

На формирование данного подхода значительное влияние оказала концепция Дж. Фрэзера, представленная в его фундаментальной работе «Золотая ветвь», о широко распространенном культе обожествленного вождя-царя племени (царя-жреца, мага, колдуна) в позднем архаическом периоде. Египтолог Милица Эдвиновна Матье, разделяя позицию Дж. Фрэзера, уточняла: «...вождь считался маги-

ческим средоточием производительных сил природы. Он ответственен, таким образом, за хороший урожай посевов, за обильный приплод скота, за плодородие женщин племени» [112, с. 57]. Согласно Дж. Фрэзеру, царь-жрец, имел власть над природой, являлся ее динамическим центром, поэтому мог влиять на нее как сознательно, так и помимо своей воли. Таким образом, от поступков и здоровья правителя зависело ее существование. Согласно подобным представлениям, при первых признаках одряхления царя, что означало потерю им божественных качеств, происходила смена власти: старого убивали, молодого утверждали. Считалось, что во время убийства царская душа перемещалась из прежнего слабого тела в новое сильное тело [186, с. 343], и таким образом избегали опасности разрушения мира [113, с. 107-109]. Насилие в данной ситуации оправдывалось убеждением в том, что жертвоприношение царя способствовало поддержанию гармонии и равновесия как всей вселенной, так и племени, общества, а также предотвращалась опасность бесконтрольной потери божественной души правителя в результате естественной смерти царя от болезни, старости - гаранта благополучия для общества и мира.

Антропологи школы ритуалистов рассматривали неолитический Ближний Восток как центр развития царского праритуала. Лорд Рэглан – английский антрополог и фольклорист, апологет данной теории в постепенном развитии праритуала выделил четыре этапа: 1) реальная смерть божественного царя; 2) замена жертвы царя смертью его заместителя; 3) постепенный отказ от человеческих жертвоприношений и их замена ритуальным убийством животных; 4) символическое обозначение жертвы царя [135, с. 16].

Сравнивая данную модель ритуала с возрастным посвящением, можно отметить, что, во-первых, и здесь тема смерти является центральной, а во-вторых, то обстоятельство, что, начиная со второго этапа, наблюдается все более последовательное замещение реальной смерти царя ритуальной и символической (что было характерно и для развития возрастной инициации). Лорд Рэглан, разделяя с некоторыми оговорками взгляды диффузионистов, в частности сэра Графтона Эллиота-Смита, сторонника панегиптизма, считал культурным центром цивилизацию

Древнего Египта. По его мнению, именно там сформировался изначальный мифо-ритуальный паттерн - ритуальная смена царской власти в форме убийства божественного царя и возведения на трон его преемника. Ученый видел в ритуале продуманное и высоко драматическое действо и разделял его на шесть этапов: 1) эсхатологический - «разрушение» старого мира стихиями огня и воды (потопом); 2) вотивный - приготовление священной жертвы после театрализации поединка; 3) космогонический - построение «нового мира» из частей священной жертвы; 4) антропогонический – сотворение человеческой пары из глины и жертвенной крови; 5) вдохновение образов мужчины-брата и женщины-сестры; 6) иерогамия - священный брак между ними - родителями обновленного мира [135, с. 17]. В основе модели праритуала обновления царственности лежат мифологические сюжеты, характерные для поздних возрастных инициаций в широком смысле.

Другие ученые рассматривали версию о месопотамском происхождении первого ритуала жертвоприношения царя. Так, Самуэль Генри Хук считал базовым ритуалом праздник коронации в Древнем Вавилоне, а также представил вариант его проведения: 1) театрализация смерти и воскресения бога; 2) репрезентация сотворения нового мира; 3) ритуальный поединок и победа бога над врагами; 4) священный брак; 5) триумфальное шествие, во главе с богом-царем и в окружении божественной свиты [Там же, с. 17-18].

Как видим, представленные схемы двух вариантов достаточно близки друг другу, общей является и трехчастная структура ритуала. Спецификой первого варианта являются наличие антропогонических мотивов, реальной смерти заместителя царя, а второго – появление триумфального шествия.

Более подробную структуру праритуала представил английский антрополог Артур Морис Хокарт в своей книге "Царствование" [213] на материале церемоний коронации у разных народов мира. В его модели интронизации древних правителей двадцать шесть главных элементов. Среди начальных элементов церемонии он перечисляет уединенный пост, аскезы царя в течение нескольких дней (что соответствует, на наш взгляд, прелиминарному периоду отделения); ритуальный поединок (сражение с мифологическими чудовищами) и победу царя, затем сле-

дуют со стороны жрецов от имени богов увещания царя в справедливом правлении и его ответные клятвы исполнения обета, ритуальные пощечины царю жрецом-божеством. Среди центральных событий – крещение царя освященной водой и помазание освященным маслом - елеем, убийство жертвы - заместителя царя (что соответствует лиминарному периоду); торжественное облачение царя и передача ему символов власти, восшествие царя на престол, ритуальные шаги навстречу солнцу, новое имянаречение царя, венчание с царицей-богиней, принятие подарков, народное празднество с элементами оргии (это соответствует периоду включения).

А.М. Хокарт также указывал на наличие многочисленных тотемических мотивов (в виде зооморфных масок и одежд участников церемонии), что позволяет предположить в качестве мифологической основы ритуала тотемические и героические сказания. Кроме того, он отмечает возможность многократного прохождения царем данной церемонии и подчеркивает главную идею коронации, которая является основной темой посвящения, - ритуальную смерть и возрождение царя в качестве бога. Он допускал применение данной схемы и к другим церемониям, считая, что практически все типы обрядов (в том числе и инициация) - производные от нее. То, что А.М. Хокарт «выявил элементы инициации в церемониале коронации», высоко оценил М. Элиаде [198, с. 74]. Однако, как показали более поздние исследования, реальная последовательность событий была обратной: исторически архаическая инициация предшествовала церемониям коронации.

Посвящения в Древней Месопотамии. При анализе царского ритуала Междуречья мы, прежде всего, опираемся на исследования современного российского востоковеда Владимира Владимировича Емельянова, работы которого содержат подробный материал по развитию ритуала Междуречья. В монографии «Шумерский календарный ритуал» ученый определяет природу шумерского праздника Акиту на первоначальном этапе как сугубо сельскохозяйственную. Праздник был связан со сменой полугодий (с равноденствиями) и справлялся дважды в году в период новолуния. Весенний Акиту (жатвы) длился 5-7 дней и справлялся в первый месяц календаря, а осенний Акиту (сева) длился 11 дней и

отмечался в седьмой месяц календаря [68, с. 261]. Напомним здесь о важной роли социально-экономической функции в возрастной архаической инициации. Производственная деятельность шумеров отображала мифологические события и образы, приобретая культовый характер. Образы посеянного, выросшего, созревшего и сжатого ячменного зерна, образы всей растительности, природы (и животного мира) в целом олицетворялись божествами плодородия, в Шумере - Думузи (Таммузом), Нинуртой, Нанной и др. Поэтому в мифологической основе ритуала представлены сюжеты об умирающих и воскресающих богах.

«Акиту» содержит целый ряд значений, связанных между собой («обитель», «женский дом», «тюрьма», «мир Подземелья», «содержание в заключении»). В дни праздника акиту мог представлять собой целый хозяйственно-культовый комплекс за пределами города, (зернохранилище), который служил местом временного уединения царя [67, с. 105-106].

Развитие праздника началось еще в Шумере, например, в Уре, где царя соотносили с образом Нанны (бога Луны и вечности). Царский ритуал разыгрывался в трехчастном действии:

- 1) трехдневном пребывании царя в уединенном священном месте городского храма; его переходе в пригород Ура;
- 2) молитвами бога-царя в доме-акиту в пригороде Ура;
- 3) возвращении бога-царя в городской храм через пять дней, подношении ему жертвенной пищи, его интронизации и обновлении власти.

Ученые отмечают отсутствие элемента испытания царя в данном варианте посвящения, но предполагают, что указание на обильное кормление царя могло быть направлено на восстановление истощившихся сил царя после каких-либо аскез. Вместе с этим исследователь В.В. Емельянов указывает на обострение драматического характера посвящения царя в позднешумерском празднике (допрос царя в акиту, плачи и просьбы о милости перед богами). Например, в шумерском Ниппуре, где царь в образе Нинурты (бога скотоводства и земледелия, бога войны) претерпевал испытания на трех эпатах ритуального действа:

- 1) отделение – битва бога-царя с вражескими силами, временная самоизоляция в городском храме и последующий переход в загородный акиту;
- 2) испытания – допрос царя в доме-акиту в пригороде Ура; обряд великого плача;
- 3) включение – возвращение царя в город, его кормление и интронизация.

Сравнивая царский ритуал с возрастной инициацией, мы наблюдаем следующую параллель: на начальном этапе – отсутствие элементов жестокого испытания, а на последующих этапах – их появление. Испытательный период усиливается в празднике осеннего Акиту.

В качестве элементов испытания можно рассмотреть и ритуальный бег царя в царском ритуале ранней Месопотамии, например, шумерского царя Шульги (годы правления примерно 2094-2046 гг. до н. э.) из храма Ниппура в храм Ура с великими жертвами богу Нанне. Ритуальный бег можно рассматривать как вероятную форму испытания, в результате которого царю, подтвердившему свою молодость и силу, позволяли вновь взойти на престол [67, с. 115]. В египетских царских ритуалах бег займет важное положение в структуре праздника.

Обновление царской силы, власти происходило и вовремя другого шумерского праздничного действия – Закмука (Загмука). «Закмук» дословно означает «кульминация культа», «край года» или «новый год» [68, с. 260]). Борис Александрович Тураев считает, что его назначение связано с прославлением местного божества, (в Вавилоне – Мардука, в Теллохе или Ниппуре – Нинурты (Нингирсу) [10, с. 263]. Он мог совершаться во время весеннего Акиту, в канун наступления Нового года. Вместе с чествованием бога подтверждали и авторитет царя, его способность воглавлять государство, а значит и благостно влиять на репродуктивные силы природы (земледелие и скотоводство). Для этого совершалась иерогамия, священный брак бога-царя с верховной жрицей-богиней, женой местного божества (Инанной). Как видим, в данном посвящении проявляются признаки материнского типа инициации, а именно передача особой магической силы от женского божества – царю.

В дикой природе главная самка, признавая самца перед стаей, маркирует его как вожака. Воспроизводя поведение священных животных, священный брак царя-Думузи и жрицы-Инанны, как правило, совершался в загоне для скота, на пастбище или в поле, поэтому такой способ вхождения во власть называют скотоводческим. [42, с. 42], [68, с. 357]. В Месопотамии во время этого ритуала зачастую верховные жрицы-дочери царя вступали с отцом в инцестуальные отношения [67, с. 96]. Выше мы уже обращали внимание на подобный способ передачи сакральной силы инициатором неофиту в возрастных инициациях отцовского типа. В месопотамской иерогамии супруга-богиня во время ритуала передает МЕ (священные таблицы) своему супругу-царю. В.В. Емельянов определяет МЕ как жизненную силу, энергетический запас вещи, явления или человека, которыми распоряжаются боги. В обязанности царя входит проявление, реализация и преумножение возможности МЕ [68, с. 368-369].

Качественные составляющие МЕ постепенно менялись в соответствии с развитием содержания ритуала под влиянием политогенеза. Вначале на аграрном этапе МЕ обеспечивали всеобщую производительность. Затем по мере усложнения социальной и экономической жизни общества первостепенными функциями МЕ становятся политические: «МЕ помогают одержать победу в войне, укрепляют власть правителя и способствуют увеличению населения и приросту урожая» [67, с. 34-35]. В более поздней месопотамской истории МЕ начали служить олицетворением образованности и интеллектуальной деятельности, учености и мудрости. В общем можно отметить, что МЕ в своем роде являются аналогом магической силы инициатора в архаических возрастных посвящениях.

Значительные изменения в царском ритуале поздней Месопотамии происходили и в восприятии священного брака. Если в шумерском варианте иерогамия — основной инструмент, легитимирующий интронизацию царя, то в ассириовавилонском варианте священный брак становится лишь дополнительным эпизодом. Царь не зависел уже от богини, она доставалась ему как награда его мужественности после прохождения испытаний. Соответствующие изменения произошли и в образах главных отправителей ритуала, в характеристиках бога-

инициатора и царя-неофита [42, с. 42]. На первоначальном этапе развития ритуала центральным образом выступал бог плодородия и растительности – Думузи (олицетворение сельской жизни, скотоводства, пассивности и подчинения женщине). Позже, еще в рамках шумерской культуры это положение занимает бог войны и земледелия, олицетворяющий город, ирригацию, активность и доминирование над женщиной – Нингирсу-Нинурта [68, с. 381]. По точному определению В.В. Емельянова, «на смену фертильному типу правителя (пассивному реципиенту атрибутов и символов власти с сыновней почтительностью и щедростью к предкам) приходит маскулинный тип царя» [Там же, с. 353]. Таким образом, можно наблюдать постепенное вытеснение прежнего материнского типа посвящения отцовским. Это становится еще более очевидным в ассиро-вавилонском варианте ритуала, для которого характерно усиление драматического содержания лиминарного этапа (ритуальное унижение-избиение царя), а в маркировке посвященного утверждается его сакрализация (царь как «владыка МЕ») [68, с. 388].

Третий царский праздник в Шумере – Зоган. А.М. Хокарт на основе данного ритуала представил четыре этапа трансформации реальной формы смерти в символическую, которые мы рассмотрели выше [135, с. 17-18]. В основе первоначального мотива праздника было заложено намерение обмануть судьбу и спасти жизнь правителя, которому была предсказана скорая смерть, болезнь или другая опасность. На время исполнения воли злого рока (в течение пяти дней) истинный царь отрекался от власти и царем объявлялся другой человек (как правило, преступник, осужденный на казнь) и считалось, что именно он, ставший царем со всеми почестями, понесет наказание. Таким образом, лже-царь Зоган являлся заменительной жертвой правителя. По истечении предсказанного срока, если смерть не приходила сама, как предсказывали, ее инициировали. Зоган перед смертью (через распятие, повешение) в мучениях (через бичевание) смывал своей кровью грехи всего народа вместо царя, который по прошествии опасного периода возвращался к власти. Со временем данную «профилактику царской власти» проводили каждый год. А еще позже в содержание праздника помимо темы жерт-

венной смерти добавили тему воскрешения, для чего использовали двух Зоганов (одного убивали, а другого выпускали).

По мере политического объединения Месопотамии синтезировались в единый ритуальный комплекс царской интронизации элементы прежних посвятельных практик. Праздник в таком случае назывался Акиту или Зоган, Закмук. Как правило, его приурочивали к Новому году и связывали с темой периодического ритуального очищения царя и всего народа от скверны грехов, накопленных за год.

Замещение одного образа главного инициатора на другой также носило политический характер. На шумерских праздниках Акиту магические церемонии обновления царственности разыгрывались вокруг шумерских богов, что мы рассмотрели выше. Вавилонский бог Мардук (Мардук-Бел) окажется в центре по мере политического возвышения Вавилона и воплотит в своем образе качества многих шумерских богов. Под влиянием Ассирии Мардук поначалу заимствует и функции бога войны Ашшура. Когда же его авторитет постепенно будет угасать, он сольется с богом войны и смерти Нергалом и переместится в Подземную обитель. Изменение политической ситуации (победа Ассирии, поражение Вавилона) изменило и положение ведущего божества. В поздних месопотамских праздниках место Мардука займет его сын - Набу (бог письма и мудрости), как мы ранее отмечали, возрастет интерес правителей к интеллектуальной деятельности.

Образ инициатора определял мифологическое содержание праздника. Драматургия шумерского праздника была связана в основном с сюжетами об умирающих и воскресающих божествах. В основе ассиро-вавилонского ритуала особую значимость приобрели космогонические и героические мотивы. Например, инценировка битвы Мардука с драконом-Тиамат (олицетворением Хаоса, первостихии Океана) в доме-акиту стала главным событием второго лиминарного этапа царского ритуала. Театрализация космогонии в акиту поддерживалась и рецитацией космогонического мифа «Энума Элиш» («Когда наверху...») в главном городском храме. Таким образом, сакральная коммуникация одновременно осуществлялась на двух уровнях: на экзотерическом (публичная декламация жреца как вербаль-

ный сакральный текст) и на эзотерическом (сражение бога-царя с демонами-статистами как невербальный сакральный текст. По словам М. Элиаде, параллельная реактуализация космогонии служила «уничтожением истекшего времени, восстановлением первичного хаоса и повторением космогонического акта» [198, с. 57]. Кроме этого, отметим еще одну особенность мифологического содержания праздника, наложение героического образа на космогонический сюжет, в результате чего герой приобретал качества бога-демиурга, что в целом могло послужить сакрализации царственности [42, с. 45].

В мифологическом комплексе вавилонского праздника Акиту присутствует и мотив жертвенности бога-героя в сцене его ритуального избиения-унижения. Выше мы определили этот элемент как вариант замены реальной смерти символической. Данный эпизод разыгрывался у Эсагилы, где царь на коленях молился перед Мардуком в присутствии своей свиты. Верховный жрец, как представитель бога, не пускал царя в городской храм и разоблачив его (сняв и отобрав инсигнии, корону, скипетр, меч), ударял царя по лицу, дергал за уши, стегал плетью (согласно версии Б.А. Тураева [10, с. 263]), заставляя пасть перед Мардуком-Белом с покаянием и клятвой о невиновности. При этом царские слезы служили признаком успешного прохождения царем испытания, катарсис царя вызывал благосклонность, прощение и благословение богом царя. Царю возвращали его регалии и вновь били по лицу [Там же, с. 263-264]. «Необходимо обратить внимание на важное ритуальное действие, производимое царем - «хватание за руку бога», что символизировало получение права царя на власть» [42, с. 45]. Здесь позволим себе предположить, что данный жест может иметь связь с «рукоположением» в посвятельной практике последующих эпох. В целом в данной сцене становится очевидной та особенность, что царь утверждает уже не в качестве бога, а лишь его помазанника. По мнению В.В. Емельянова, трансформации подобного характера (особенности политического и религиозного влияния) способствовали формализации ритуала [67, с. 140] и вероятно его постепенному отмиранию.

В образе жертвы предстает и сам Мардук, который помиловав царя, принимал на себя подвиг искупления грехов в акиту, где его пытали и били, а в асси-

рийской версии – подвергали суду и водной ордалии. Страсти Мардука вероятно составляли кульминацию праздника. После сражения с демонами, победивший Мардук с согласия богов занимал место владыки мира и принимал почести и титулы. На завершающем этапе включения все участники возвращались в городской храм, совершался священный брак с богиней Царпаниту, угощение дарами. Вновь обратим внимание на смещение иерогамии с центрального положения на эпизодическое. По мнению В.В. Емельянова: «Государь этого времени не хочет зависеть от власти женщины, он больше не связывает добытую собственной кровью власть со своей сексуальной мощью, поскольку на первый план с некоторых пор выходит не мощь, а мудрость. Последнее же мужчины считают своей прерогативой» [67, с. 134-135].

Как видим, в развитии царской инициации в культуре Месопотамии выявляется первоначальная социально-производственная направленность данного ритуала, его постепенная сакрализация и последующая политизация. Так инициация на поздних этапах развития, утверждая приоритет бога, укрепляла позиции жреческой верхушки и возвращала ритуал к социальной функции. Кризис государственности в поздней истории Месопотамии отражается на царском ритуале, где, с одной стороны, наблюдаются отдельные элементы материнского типа (образ покорного, униженного царя), а с другой стороны, налицо общее преобладание элементов отцовского типа (образ волевого правителя-полководца, мудреца, но без жреческих полномочий). В целом для царского ритуала интронизации царя в Месопотамии, принявшего условия политических игр, характерно «колебание между материнским типом (шумерский вариант) и отцовским типом (вавилонский вариант) и вновь частичное возвращение к материнскому типу с основным содержанием отцовского посвящения (ассирийский вариант)» [42, с. 47].

Для мифологической основы царского ритуала в период его формирования характерно преобладание сказаний об умирающих и воскресающих богах, а также героические сюжеты. В результате политического влияния на последующих этапах истории распространялись сложные вариации их наложений на космогонические мифы. Одновременно усложнялась схема ритуала, дробился испытательный

период, увеличивалась его протяженность и насыщенность театральными эффектами в экзотерической части. Очевидными становятся совмещение мистического посвящения (конфессионального) и посвящения в сан, должность (профессионально-конфессионального) и постепенный переход царской интронизации из категории конфессиональных посвящений в категорию специализированных профессиональных.

Относительно *возрастных инициаций* исследователи, подчеркивая их невыраженность в культуре Междуречья [67, с. 106-107], все же указывают на ее существование. Так, В.В. Емельянов, характеризуя возрастные группы шумерского общества, выделяет группы детей, юношей и взрослых. «Каждый юноша проходит обряд инициации, покидает родительскую семью и становится воином» [66, с. 105]. И только после участия в военном походе он женится, строит дом и получает статус взрослого (лу - собственно «человек»). Период взросления от ребенка до взрослого можно представить как инициационный, состоящий из нескольких ступеней. На первой, по предположению В.В. Емельянова, «юноши отправлялись в священный лес для испытаний», отдельные элементы которых, по его мнению, проступают в текстах урукского эпоса о Лугальбанде и Гильгамеше или мифах о нисхождении богов (Думузи, Ниназу, Инанны) в Подземный мир [67, с. 107]. Вероятно, на первой ступени неофит проходил весь цикл трех этапов посвящения: prelimинарный («путешествие, переход в священный лес»), лиминарный («пребывание в Подземном мире», психофизические испытания, «воскрешение»), постлиминарный (возвращение в город, имянаречение (гуруш) и, возможно, получение воинских доспехов). На второй ступени – активная военная и социальная практика. На третьей ступени после военного похода («путешествие» - prelimинарный период), победоносной битвы (испытание - лиминарный) и обретения богатых даров («подарки») происходили свадьба, строительство дома, обучение ремеслу и маркировка новым именем - лу (постлиминарный период). Таким образом, возрастная инициация в условиях ранней цивилизации сохраняет многие черты архаической (особенно первая ее ступень), но при этом становится многоступенчатой и приобретает характер гражданского воспитания (социовозрастной

тип посвящения). Обратим внимание на еще одно замечание В.В. Емельянова о воспитании детей из знатных семей, которые допускались к обучению в школах: «Грамота была для них чем-то вроде дополнительной инициации, дававшей право на вхождение в общественную элиту» [67, с. 51]. Возможно, инициация детей элиты включала в себя первую и третью ступень общей инициации, а вместо второй – «военной» - была «образовательная».

Таким образом, на основе реконструкции возрастной инициации в Месопотамии наблюдается переход от архаической возрастной инициации к социовозрастному типу посвящения, где архаическая инициация выступает как начальная стадия социовозрастного посвящения. Отметим также гражданскую направленность ритуала. Социализация начинает доминировать над сакрализацией; основные функции – ресоциализация (вторичная социализация), гендерная идентификация, социальная регуляция, социализация экономическая, образовательная.

О женских инициациях Месопотамии сведений меньше. В.В. Емельянов вновь указывает на возможную реминисценцию женской инициации в мифологических сюжетах (о нисхождении Инанны в Подземный мир). Возможная структура посвящения следующая: prelimинарный период – запираение, обнажение; лиминарный – унижение, временное обрядовое умерщвление; постлиминарный – приведение в чувство магическим напитком. Кроме этого, можно предположить из аналогий с архаической женской инициацией (где в отцовском типе женского посвящения был распространен элемент искусственной дефлорации девушек), что в лиминарный период также входили элементы дефлорации. Как пример женских инициаций рассматривают сведения Геродота [История, Кн.1, 199] о выполнении вавилонянками «священного долга» перед богиней Милиттой (Иштар, Афродитой). Обычай носил характер религиозной проституции и, вероятно, представлял собой ритуальную дефлорацию девушек. В роли инициаторов можно рассматривать, с одной стороны – богиню, перед храмом которой совершалось ритуальное приглашение девушки-вавилонянки на служение богине и, с другой стороны, любого мужчину-иностранца, призывающего на служение и исполняющего с посвящаемой волю богини за пределами храма. С возрастной инициацией этот

обряд сходен тем, что проводится в обязательном порядке и только один раз в жизни, как правило, являясь условием дальнейшего замужества, т.е. социализации. Среди ритуальных признаков посвящения - веревочный венок на голове посвящаемой, ритуальное обращение-призыв «инициатора» («Призываю тебя на служение богине Милитте») [48, с. 97-98], ритуальная плата монетой. В данном возможном женском посвящении сакрализация еще играет значимую роль.

Царские ритуалы в Древнем Египте. Согласно сохранившимся сведениям на древнеегипетских памятниках (в текстах и изображениях на заупокойных плитах вельмож, стенах храмов, гробниц, на папирусах и др.), а также у античных авторов (участников древневосточных ритуалов), посвящения носили, в основном, эзотерический характер. Это выражено как в их наименовании («сешет» - «тайный»), так и в явном авторском самоограничении при их описании, о чем прямо говорили античные писатели. Посвящения-мистерии обозначались иероглифом, переводимым как «вещи священные, великолепные, полезные... слово употреблялось как в отношении богов и мертвых («просветленные»), храмов и гробниц («священное место»), так и в отношении поля и зерна, обеспечивающих пропитание» [125, с. 5]. Здесь обращает на себя внимание как синкретизм представлений о жизни и смерти, так и сакрализация аграрного начала.

Эта особенность выражена в тесной связи египетского посвящения с похоронным культом, что становится очевидным на примере взаимоотношений двух главных божеств египетского пантеона: бога солнца Ра – живого бога, который спускается в царство мертвых, и бога мертвых – Осириса, умирающего и воскресающего. Их образы то сливаются, то разделяются, выражая тем самым в различных вариантах главный лейтмотив таинств - жизнь порождает смерть, как смерть порождает жизнь. С Осирисом отождествлялся как бог солнца Ра, так и бог плодородия Мин, бог злаков Непри, бог Нила и бог Луны. Все эти образы объединяются циклическим характером их существования – умирания и воскрешения. По мере усложнения культа Осириса усложнялись и его функции [106, с. 46]. Он становился богом растительности, природы, плодородия и владыкой Подземного мира. Аналогичное явление наблюдалось в развитии ассиро-вавилонского посвя-

щения в образе Мардука, а затем Ашшура. Превращение ранних самостоятельных образов божественных инициаторов в ипостаси позднего единого образа является отражением развития государственности, централизации власти, политогенеза.

Переплетение ипостасей Осириса создает сложный орнамент главной темы инициации в празднике Хеб-Сед, который называют мистерией смерти и воскрешения царя, обновления его утраченной силы. Первый Хеб-Сед, по преданию, был совершен над убитым двадцативосьмилетним богом Осирисом для его воскрешения. С научной точки зрения данный праздник развился из культа племенного вождя и объединил в себе более древние родовые тотемические представления, земледельческие, анимистические культы. Все это в целом укрепляло авторитет старейших и вождя [112, с. 57]. Праздник Хеб-Сед служил как для социальной регуляции общества, так и сакрализации власти.

Этот ритуал был заметным пережитком обряда убийства племенного вождя, как считают ведущие египтологи (Флиндерс Питри, Маргарет Мюррей, Александр Морэ, Милица Матье и др.). По мнению Вольфганга Хелька, вначале Хеб-Сед был частью похоронных обрядов, включавшей убийство старого царя и его участие в ритуале в виде мумии, представлявшей Осириса. Молодой же царь, восходящий на престол, олицетворялся с Хором. Позже убийство стало символическим, а вместо «старого» царя погребали его хеб-седную статую, в результате правил прежний царь, но уже в качестве своего же наследника, молодого и сильного, а два его образа символизировали его разные воплощения, истощившееся и обновившееся [95, с. 61].

В наименовании ритуала, на первый взгляд, тема смерти отсутствует. В первой части названия обозначен мотив торжества, веселья («хеб» - «праздник»), так как он был всенародным событием, открытым широкой публике и часть его действительно носила экзотерический характер (как в месопотамском Акиту). По поводу второй части названия («сед») ведутся споры [Там же, с. 161-162]. Некоторые ученые связывают его со значением тотемического характера - «хвост», в связи с этим Хеб-Сед называют «праздником хвоста», возможно, потому, что

одним из элементов ритуала является присоединение к одежде фараона бычьего хвоста жертвенного животного.

По мнению А. Морэ, знак, обозначающий ритуальную набедренную повязку с хвостом, часто имел форму стоящего снопа, что также связано с аграрным мотивом осирического культа и выражает идею воскрешения [125, с. 59]. Таким образом, в названии, возможно, отражен результат посвящения, успешной сакральной териантропии фараона, маркировка приобретенного им магического дара бычьей силы. Другое объяснение предлагает В. Хельк, который придерживается идеи социально-экономической направленности данного праздника и рассматривает «хвост» как необходимый атрибут одежды охотника, как элемент охотничьей магии, дар, который приобретает фараон по достижении определенного возраста и, вероятно, после прохождения инициационного ритуала. Ф. Питри предлагает рассматривать «хвост» как окончание года, когда проводилась эта церемония. Некоторые ученые связывают «сед» с именем богов Сета, или Седа (Вепуата). При отождествлении фараона с Сетом он обретал могущественную силу бога-разрушителя, а с Седом – его воинственную силу [121, с. 549], открывающую путь перед завоевателем или умершим в загробный мир. Еще по одной версии, «хвост» - это часть священной пуповины, символа второго рождения фараона от небесной богини Нут – матери Осириса, символом которой являлась священная корова. Последний вариант названия праздника имеет явное сакральное значение «праздника нового рождения». Фридрих Вильгельм фон Биссинг и Герман Кеес связывали «сед» с особо тонкой тканью, которую использовали в качестве подношения на празднике [113, с. 128]. Джименес переводил «сед» как «ткань, в которую заворачивают новорожденного», что было символом матки, плаценты. А. Морэ также обращал внимание на встречающуюся в египетских текстах замену термина «сед» на «сешед» или «шед», что означает «снятую кожу, шкуру с животного для изготовления бурдюка», и предлагал версию о празднике Хеб-Сед как мистерии шкуры, главной сутью которой являлось воскрешение царя через шкуру-колыбель [125, с. 50]. Данное церемониальное действие было характерно и для мистерий Осириса, когда жрец-Осирис ложился под шкуру, принимая

позу эмбриона в утробе матери, и, выходя из-под шкуры, как из чрева матери, возрождался.

Обратим внимание на один из символов праздника шест Анубиса. Окончательно этот предмет еще не идентифицирован. А. Морэ указывал, что штандарт-инсигния в виде конверта, мешка на шесте в руках Анубиса (жреца, исполняющего его роль. – *И.В.*), возглавлявшего торжественный выход участников праздника, обозначался иероглифами, переводимыми как «через него попадают на небо» [125, с. 52]. Чтобы расшифровать это значение, ученый соотносил его со шкурой-накидкой Анубиса (сына Осириса или Сета), пятнистой небридой (шкурой антилопы – одного из животных Сета), а также мескетом (коровьей шкурой-колыбелью) или утом. «Первоначальное значение *ут* – «шкура» или, возможно, «вульва» ... иногда детерминативом к слову служит знак яйца. В широком смысле слово обозначало погребальное одеяние, бинты» [Там же, с. 14]. Одним словом, это, вероятно, была шкура-генератор, покров-ворота, обладающий транспортирующей в сакральный мир силой. Кроме того, А. Морэ указывает и на сходство этого объекта с Тикеной (сидящим на корточках или лежащим человеком, жрецом сем - заменительной жертвой, подобной месопотамскому зогану) под шкурой животного, символически приносившегося в жертву во время погребального обряда). Этот образ служил заменой реальных человеческих жертвоприношений более ранних ритуалов. В яме вместе с органами жертвенных животных жгли волосы Тикены, согласно принципу замены целого его частью. Позже образ Тикены мог символизировать и созревший человеческий зародыш, свернувшийся в матке и готовившийся к новому рождению. Исходя из этого семантического наложения, в одном ряду оказываются значения шкуры как колыбели, плаценты, матки, вынашивающей дитя, половых органов, связанных с рождением ребенка, эмбриона или кожного покрова тотемного животного, Прародителя или жертвенного животного, поверженного врага, могущественного бога. Позже, как уточняет А. Морэ, этот образ будет упрощен и заменен сложенной тканью, покровом, пеленой, саваном, бинтами, которые иногда красили, имитируя коровью шкуру. Здесь следует вновь отметить сочетание тем посвящений, которое мы наблюдали

в материнском типе возрастных архаических инициаций: темы жертвоприношения, нового рождения, а также похорон как окончательной стадии инициации, что и объясняет связь мистерий с похоронным культом, а также идентичность понятий «умерший» и «посвященный». Таким образом, тема смерти в названии присутствует как завуалированная тема повторного рождения, что априори подразумевает смерть человека на предыдущем этапе. Вероятно, в ритуале осуществлялась точная имитация рождения фараона, когда в тесной каменной комнате с узким отверстием (а на первых этапах формирования ритуала – в небольшой плетеной хижине) царь сидел в позе эмбриона, его заворачивали (или накрывали) в шкуру жертвенного животного – символ плаценты (версия Уоллиса Баджа, А. Морэ). Затем он вылезал через верхнее отверстие, ему помогал при этом жрец с ритуальным ножом для отрезания пуповины (версия Роса). Это составляло один из самых эзотерических моментов ритуала и являлось пафосным переломным моментом испытательного периода.

По поводу времени проведения Хеб-Седа также нет единого мнения. Общая позиция ученых основана на версии о праздновании тридцатилетнего срока правления фараона и последующей периодичности праздника с интервалом в три года. К постоянному признаку относительно времени проведения данной мистерии принадлежит обязательное правило начала праздника в новолуние, что способствовало магическому омоложению царя. Лунарная ориентация также сближает данный ритуал с месопотамским праздником. О высокой значимости события говорит длительная (в течение нескольких лет) подготовка к празднику. Один из самых впечатляющих хеб-седных комплексов частично сохранился в Саккаре и был связан с фараоном Джосером, а Аменхотеп III для своего юбилея построил целый город на западном берегу Нила. Здесь строго соблюдался принцип отделения данного обряда от профанной среды, как и в месопотамском ритуальном комплексе акиту.

Среди ученых не существует единого мнения относительно как последовательности, так и смысла отдельных церемониальных действий данного праздника, поэтому ограничимся только выделением общей схемы ритуала и тех действий, в

которых явно прослеживается связь с практикой архаической инициации и царскими посвящениями в Месопотамии.

Хеб-Сед мог содержать в себе 23 обрядовых элемента. Выделим наиболее интересные из них.

К прелиминарному периоду относились следующие действия:

1. Воздвижение колонны-столба Джед (по мнению М. Матье, накануне праздника), связанного из тростника, когда царь в присутствии свиты тянул за канат и поднимал вертикально фетиш Осириса (М. Матье предполагает здесь фаллический культовый пережиток, что соотносится с установлением новых обелисков в храмах после завершения Хеб-Седа [113, с. 122]). Если лежащий столб олицетворял мертвого Осириса, то его воздвижение символизировало воскрешение и стабильность положения бога-победителя. Этот эпизод праздника был публичным и сопровождался бурным ликованием народа с плясками, ритуальными боями, играми. При сравнении с месопотамским ритуалом этот элемент может быть соотнесен с также предваряющим Акиту сражением Нинурты - Нингирсу - Мардука с врагами;

2. Торжественное шествие царя из дворца в ритуальный хеб-седный комплекс в сопровождении свиты и провозглашение подносимых подарков царя храму Амона-Ра (аналогично открытию вавилонского праздника торжественным шествием на сакральную территорию ритуального комплекса). К этому же периоду можно отнести очищение храма огнем и благовониями; вынос статуи бога Амона-Ра; встречу царя с присутствующими богами, его просьба о милости и благосклонности богов, обмен дарами, умощение царем штандарта Вепуата (бога-волка «открывателя путей») в молельне, приветствия и благопожелания царю верховными жрецами; посещение царем и верховными жрецами наосов-святилищ богов, каждения благовониями и приношение царем жертв перед статуями богов, привезенных со всего Египта; торжественное шествие царя и свиты во главе с Вепуатом к балдахину; огненное освящение двух тронов и аудиенция царя у бога; подношение царем божеству водяных часов (клепсидры) - символа вечности (заметим отсутствие сцен унижения и избиения царя подобно вавилонскому ритуалу и

идентичность обильных подношений и кормления богов); очищение царя водой; посещение царем и статуей бога «павильона пищи»; возвращение царя и статуи бога в хеб-седный зал, благословение и обещание жреца-Амона царю миллионов Хеб-Седов; посещение царем часовен и поклонение статуям богов, распространение процессией жрецов священного огня по всем святилищам (отметим многократность и тщательность обрядов царской люстрации – очищения и обилие жертвоприношений богам); посещение царем священного быка Аписа и их совместное шествие (или бег), означавшее увеличение производительных сил царя.

К *лиминарному периоду* отнесем возможное убийство жертвенных животных, утопление священных быка Аписа и коровы Исиды, посещение царем павильона на возвышении, к которому вели две лестницы. Важность действий, происходивших там, подтверждает иероглиф, которым обозначался и данный момент ритуала, и одновременно весь праздник. По предположению М. Матье, в павильоне происходило убийство (через утопление) старого царя и восшествие молодого царя, т.е. передача власти и ее атрибутов. Позже стали использовать заместительную жертву, убивая раба и устанавливая на троне хеб-седную статую фараона [113, с. 116]. Этот момент ритуала, сопоставимый «со страстями», водными ордалиями (или сражением с врагами) Мардука в Акиту, убийством зогана, составляет пафос *лиминарного периода*.

Другие исследователи предлагают сюжет о пребывании царя в «родильной комнате», о которой мы упоминали выше, и возрождение его при вылезании из нее, подобно новорожденному. Образ царя в состоянии младенчества подтверждают и изречения из «Текстов Пирамид», которые указывают, что возрожденный царь сосал грудь, как новорожденный младенец. Высказываются версии о пребывании царя в воде, о его погружении. Про умерших царей «Тексты Пирамид» сообщали: «Ты вышел из озера жизни, ты чист из озера Кебху...» [Там же, с. 126]. (Кебхут, «прохладная вода» - дочь Анубиса, богиня смерти и воскрешения). Известно также, что ритуальный бег совершался около пруда, а молельня-часовня своими формами напоминала шалаш Муу («водный», «водяной»), обитатели

которого встречали умершего фараона перед воскрешением. Это соотносится с мифом об Осирисе, который также был утоплен и воскрешен.

Обнаженный царь (возможно, «вылезший из утробы матери») начинал ритуальный бег вокруг каменных пирамид; он пробежал четыре круга, отдыхая в отдельных комнатах и постепенно облачаясь. Одним из одеяний был хеб-седный плащ до колен. Вероятно, беговые круги – это этапы взросления царя, а появляющаяся одежда, регалии и физическая выносливость царя символизировали обретение им обновленной силы и полномочий правителя. Фараон Джосер (годы правления: ок. 2635—2611 до н. э.), совершающий ритуальную пробежку, был изображен с цепом-скипетром в одной руке и документом, который давал царю власть над всей землей Египта, в другой. Ритуальный забег символически означал посещение фараоном и всего Египта, и Неба. При этом царь, возможно, увеличивал свои силы магическим напитком из наркотических шариков из сильфиума ливийского происхождения, который ему предлагал в чаше бог Великий белый павиан. Павиан мог служить символом предков, и, таким образом, он от их лица подтверждал легитимность царя на престол. А бег символизировал вступление фараона в должность правителя по всей подвластной ему земле. Согласно мнению М. Матье, бег возрожденного фараона, уже обновленного свежими силами и вновь обретшего власть над природой, означал его приближение к божеству и подношение царём богам главных символов богатства Египта – нильской воды и оплодотворенной ею почвы – для получения от них благословения и обещаний благоденствия [113, с. 118]. По версии В. Хелька, сторонника хозяйственно-производственной направленности праздника, ритуальный бег фараона есть испытание охотничьей ловкости и выносливости. Напомним здесь о беге царя Шульги во время шумерского ритуала, хотя данный элемент не нашел в Междуречье того развития, которое очевидно присутствует в египетском ритуале. Ритуальный бег также относился к испытательному периоду, который одновременно служил и получением, накоплением магических сил обновления.

Среди обрядов *постлиминарного периода*, открывающих цикл обрядов включения, шествие жрецов-богов, жриц, царя с цветком лотоса в руках – симво-

лом обновления жизни; имянаречение фараона, при котором его титулатура включала в себя пять божественных имен, обозначавших обновленную внутреннюю сущность царя и служивших магической формулой его тайной природы. Имя служило внешним выражением внутренней трансформации возрожденного правителя, т.е. символизировало обретенные им качества. Таким образом, титулатура может быть сопоставима с магическими МЕ или магическими дарами инициатора в архаической возрастной инициации.

К этому же периоду относятся торжественное возвращение царской процессии в главный хеб-седный зал, облачение в обычные одежды правителя; обряды воцарения «нового» фараона: восшествие царя на четыре трона, признание и провозглашение жрецами-богами фараона владыкой Египта, ликование народа, игры, ритуальные бои, поднесение дани ползущими к царю иноземцами (экзотерическая часть обрядов включения); пускание царём стрел, врученных ему жрецом-Хором и жрецом-Сетом, в направлении четырех сторон света, что означало символическое поражение всех врагов царя, т.е. утверждение политического доминирования царя в своем государстве [113, с. 121]; священный брак царя, который также свидетельствовал об обретении магической силы, что подтверждалось усилением половой активности царя (на данном этапе посвящения известны случаи ритуального инцеста, когда Аменхотеп III (годы правления: 1388-1351 гг. до н. э.) во время своего Хеб-Седа вступил в брак с дочерью, которая, вероятно, была верховной жрицей (аналогичные действия мы наблюдали в вавилонском варианте священного брака царя); четырехкратный обход городских стен четырьмя стадами быков и четырьмя стадами ослов, что было связано с частью осирического мифа о противостоянии Осириса и Сета (бык ассоциировался с Осирисом, а осел был тотемным животным Сета; прогон животных мог означать символическую битву между богами-братьями и победу Осириса [125, с. 13], а также жертвоприношение богам животных); всеобщее ликование народа, прославление царя, представления музыкантов, танцоров, ритуальные бои.

Выше перечислены все известные основные элементы праздника Хеб-Седа в примерной последовательности их проявления, а также даны варианты их зна-

чений. Стоит заметить, что представленная модель является примерной схемой ритуала, составленной из отдельных элементов, изученных разными египтологами по археологическим материалам. Тем не менее, проведенное нами сравнение египетского праздника-мистерии с месопотамским вариантом выявляет их значительную общность. Отличительными особенностями египетской церемонии являются: основная тема – «второе рождение» царя, отсутствие унижения и насилия над царем, в мифологической основе ритуала главный акцент на сказании об умирающем и воскресающем божестве, а космогонические мотивы завуалированы, отсутствие ярко выраженной рецитации мифа, его опосредованное представление в ритуале. Отсюда следует, что египетские интронизации-мистерии относятся к материнскому типу, выполняют сакрализирующие функции и носят конфессиональный характер.

В другой реконструкции этого ритуала отсутствует явное выражение темы рождения фараона, но усилено внимание к торжественному восседанию царя на троне. Алексей Александрович Крол в работе «Египет первых фараонов» рассматривает пребывание правителя на троне с головами львов как некую иерогамию, когда фараон в образе «быка матери своей» (Камутефа) соединялся с материнским божеством, которое символизировалось тронном-ложом с головами львов. Автор считает, что в результате этого самозачатия происходило второе рождение царя, он наполнялся жизненной энергией для своего последующего правления [95, с. 63]. Исследователи связывали с этим актом главное таинство праздника. Подобное действие символизировалось и сидением царя со скипетром, увенчанным головой животного (символом царственности и половой силы бога Сета), на носилках, символом царской супруги. Как видим, тема рождения здесь также является основной, но представлена в опосредованной форме [Там же, с. 64].

Более того, А.А. Крол придерживался иной позиции относительно назначения Хеб-Седа. Он видел в нем политический аспект: демонстрацию и укрепление государственной силы по удержанию территориальной целостности страны – Верхнего и Нижнего Египта. Он считал, что Хеб-Сед формировался по мере становления государства как объединенного Египта. Первоначально праздник пред-

ставлял собой военный триумф по случаю подавления военного мятежа в Нижнем Египте. А торжественное шествие штандартносцев, бег пленной вражеской знати вокруг межевых знаков-символов границ государства, избиение пленных и т.д. со временем преобразовались в символические ритуальные действия (например, сам фараон бежал, чтобы декларировать владение границами) [95, с. 120-121]. Мы привели версию интерпретации египетского ритуала, чтобы обозначить его поливалентный семантический потенциал, благодаря чему впоследствии в посвятельных практиках будут обращаться к египетской символической системе, продолжая раскрывать ее значение.

Но большинство исследователей склоняются к версии осификации фараона как главной цели мистерий, в результате которых материальная земная природа фараона трансформировалась в божественную природу еще при его жизни, готовя его к окончательной дематериализации после смерти. «Царь становился богом благодаря осифическим ритуалам» [125, с. 49].

Помимо Хеб-Седа практически во всех таинствах Древнего Египта был заложен инициационный механизм действия или в полном варианте, или отдельными элементами. Самые значительные египетские мистерии рассматриваются учеными как последовательные этапы посвящений: мистерии Исиды (Малые), мистерии Осириса (Великие), мистерии Сераписа [165, с. 225] и др. Они не носили массового характера, но к ним могли прибегать представители верховной элиты египетского общества, поэтому их можно отнести к специализированным посвящениям тайных союзов.

Если мистерии и праздник Хеб-Сед могли носить периодический характер, то интронизация фараона была единовременной. Папирусный вариант «Коронационной мистерии фараона Сенусерта I» представляет содержание этого ритуала как драматическое представление с участием Осириса и его сына Хора. Коронация проводилась одновременно с погребением старого фараона, и роль Осириса играла мумия умершего отца, а роль Хора – его живой сын. Роль Сета выполняли жертвенные животные. Инициационное действо состояло в проигрывании

мифа, его реактуализации. Позже в период Нового времени в короновании появляются дополнительные новые элементы.

Для примера приведем схему интронизации Рамсеса II (правил около 1279-1213 гг. до н. э.) [113, с. 214-215]. Местом проведения ритуала был Карнакский храм бога Амона-Ра в Фивах. В отличие от Хеб-Седа здесь не требовалось создания нового ритуального пространства, коронация происходила в земном Доме бога. Тем не менее, налицо принцип отделения от профанной среды и перемещение персонажей в сакральное пространство. Среди главных исполнителей были следующие: статуи божественной семьи (Амона, Мут, Хонсу), статуи пятнадцати особо почитаемых богов и статуя умершего фараона-отца Сети. Их роли озвучивали и включали в действие жрецы в масках. К обрядам лиминарного и постлиминарного периода можно отнести следующие: утвердительную речь бога Амона с признанием Рамсеса II своим сыном и утверждением его царем Египта; обильные жертвоприношения Рамсеса II перед статуями отца, богов; новое имянаречение фараона, принятие им титулатуры из пяти имен и ее фиксация жрецом-Тотом; посвящение Рамсесом II себя богу Амону (с этой целью фараон ползет к статуе Амона, передвигая вперед перед собой статуэтку со своим именем и оставляя ее затем перед статуей бога); облачение Рамсеса в царские одежды, увенчание его коронами; восшествие царя на престол между двумя жрицами-богинями; благословение нового фараона жрецами-богами, заключительные жертвы.

В первом примере инициация представлена как религиозная драма, реактуализация мифа. Во втором примере, т.е. в более поздних вариантах коронации, происходит усиление субординационных, вотивных элементов, исчезновение драматизации мифологических сюжетов и появление темы уничтожения царя (символического жертвоприношения, ритуальной смерти). Данное посвящение относится к отцовскому типу. Подобное направление генезиса инициации мы наблюдали и в развитии месопотамского Акиту.

Таким образом, становится очевидным, что историческое развитие коронации в Египте шло в сторону политизации. По наблюдениям М. Матье, этот про-

цесс, постепенно усугубляясь, в период птолемеевского Египта, принял характер идеологической конфронтации [113, с. 227-228].

Ритуальная коронация на древнем Востоке – новый этап генезиса инициации. Функциональное ее развитие происходило от социально-экономической направленности на ранних этапах до сакрализации власти на поздних этапах и дальнейшей политизации обряда. Это привело посвящение к формализации ритуала. Тем не менее, ритуальная коронация относится к конфессиональной инициации, хотя на поздних этапах уже намечается ее переход в категорию специализированных посвящений, вступления в сан, должность.

Несмотря на то, что ритуалы конфессиональных посвящений занимали в Египте первостепенную роль, развитие получило и *возрастное посвящение*. Среди его обязательных элементов были следующие: появление одежды (до этого момента дети ходили обнаженными) – у мальчиков набедренной повязки и пояса, у девочек – платья; срезание «локна юности» (детской прически – на выбритой голове оставленной пряди волос с одной стороны вдоль виска), обряд обрезания (в египетских текстах содержится упоминание о массовых обрезаниях детей, до ста двадцати человек), начало посещения школы (с пяти лет - школы писцов) [117, с. 57]. Обратим внимание на возможное совмещение возрастной инициации с началом обучения, т.е. интеллектуальной деятельностью. Таким образом, заметно снизился религиозный пафос возрастных инициаций, обозначилась его социальная направленность. Такие инициации постепенно превращались в социо-возрастные посвящения.

Относительно развития профессиональных посвящений можно отметить следующее, египетский административно–бюрократический аппарат способствовал появлению огромного количества профессий, представители которых объединялись в закрытые корпорации. Так в ассоциацию хоахитов (низший чин жрецов культа мертвых) принимали только юношей не младше 16 лет из семьи хоахитов. Они клялись соблюдать этикет, принятый в их обществе, оказывать помощь друг другу, участвовать в совместных праздниках. Нарушение правил наказывалось штрафом. Никто не мог избрать профессию хоахита, не будучи членом этой «ас-

социации Аменхотепа». Таким образом, профессиональные посвящения были аналогичны специализированным тайным союзам, развитие которых мы наблюдали в архаической культуре.

2.2 Посвящения в Древней Греции

Древневосточные цивилизации, как известно, оказали серьезное влияние на античную культуру, в рамках которой инициация также продолжила свое развитие. В частности, по мнению ряда исследователей (Дитера Лауэнштайна, Николая Ивановича Новосадского и др.), явно прослеживается влияние египетских мистерий на Элевсинские, возможны связи древнегреческих мистерий с духовными практиками Азии, Индии (А. ван Геннеп [44, с. 84], Н.И. Новосадский [133, с. 20], Светлана Николаевна Сергеева [157, с. 115] и др.). По мнению С.Н. Сергеевой источником греческих религиозных представлений послужили культурные традиции Востока, Египта, а также мировоззрение индоевропейцев и древнего догреческого эгейского населения [157, с. 115].

Исследование данного феномена античности затрудняется, во-первых, отрывочностью сведений, поскольку Элевсинские мистерии были эзотерическими и их тайна охранялась государственным законом, а во-вторых, противоречивостью дошедших сведений, что обусловлено длительным периодом существования мистерий (приблизительно со II тыс. до н.э. до первых веков н.э.), во время которого происходили их значительные трансформации, многослойное напластование как религиозно-мистического, так и философского контента. Античные мистерии, аккумулировав в себе духовный опыт предшествующих культур, в свою очередь оказали определенное влияние на последующую христианскую культуру, став связующим звеном между архаикой и средневековьем, а затем и посвятителем Новом времени.

На начальной стадии генезиса Элевсинские мистерии (подобно первобытной и древневосточной культовой практике) развились из обрядов аграрно-хозяйственной деятельности. Главные персонажи мистерий – богини Деметра и

Персефона – рассматриваются учеными как разные проявления Великой Богини Матери, Богини плодородия, земледелия. Выделяются следующие мистериальные имена Деметры: Хтония («Земная», «Подземная»), Мания («Безумная»), Эриния («Мстительная»), Алтея («Жуткая»), Термасия («Жаркая»), а в конце мистерии она является как «примиренная Деметра» [98, с. 39, 41]. При дроблении изначально единого образа женского божества устойчивым оставалось деление образа на два начала - жизни и смерти, взаимодополняемых и взаимозаменяемых [157, с. 103, 112]. Все женские божества, постепенно вливавшиеся в круг участниц мистериальных действий, (Артемида, Афина, Гера, Афродита, Геката, мойры и др.), также рассматриваются как продолжение деления изначально единого образа Великой Матери. «Чудовищные и, что немаловажно, составные порождения хтонических богинь есть не что иное, как они сами, взятые в их испытывающей, иницирующей ипостаси» [73, с. 127].

Подобную же трансформацию отмечает С.Н. Сергеева и в пантеоне мужских божеств - участников мистерий [157, с. 114]. С развитием патримональных отношений в обществе древних греков в ритуале Элевсина наблюдается все большая активизация богов мужского пола: от отрока-юноши Иакха (по разным версиям он являлся слугой, сыном, мужем, возлюбленным богинь) до влиятельных Зевса, Посейдона, Ареса, Гефеста, Аполлона, Диониса и др. Во время мистерий их функции и образы так же, как и у богинь, сложно переплетаются, иногда обретая черты хтонических божеств, верных спутников Великой Богини. Но при этом следует отметить, что даже в условиях развитого патриархата эллинского общества мистерии, обретя статус государственного культа (примерно с VII в. до н.э.), в целом сохранили материнский тип посвящения в отличие от архаических специализированных посвящений Древнего Востока.

Ранее мы указывали на первичность материнского типа посвящения и на его главное назначение – обуздание мужской агрессии, что во многом послужило ускорению процесса инкультурации архаического общества. Интересно, что даже античное общество еще остро нуждалось в социорегулятивной функции инициации, которая в Элевсинских мистериях приняла этический характер. Но отметим,

что параллельно с данным типом развивался и мужской тип инициации, ставший основой формирования античной личности. Речь идет о возрастных мужских инициациях, которые связаны с гражданским воспитанием. Сосуществование этих двух типов посвящения во многом обеспечило гармоничное развитие античного общества.

Вполне вероятно, что первоначально Элевсинские мистерии выполняли функции возрастных инициаций (в узком смысле) с элементами ритуального инфантицида, кастрации, примеры которых мы отмечали в архаической культуре [133, с. 31], [211, с. 67-68]. Отголоски подобной практики достаточно просматриваются, например, в образе младенца Демофонта, смерть которого во многом стала поворотным событием мифа о Деметре [120, с. 367].

Вероятно, на доисторическом этапе развития мистерий как возрастных инициаций их основными функциями были социальная селекция, социальная регуляция, экономическая социализация (переход к земледелию), племенная консолидация, гендерная социализация и др. С развитием рабовладельческих отношений и усложнением хозяйственно-экономической жизни мистерии трансформировались в специализированные посвящения и стали выполнять соответствующие данному типу инициации следующие функции: этническую консолидацию, этическую и мировоззренческую функции, сакрализацию и др. На поздних этапах формируются и реализуются политические функции (приглашения политических авторитетов не аттического происхождения) и появляются коммерческие интересы (вводятся денежные взносы за участие). Элевсинские мистерии относительно долго сохраняли именно сакральное содержание как основополагающее. Конечно, впоследствии политогенез все же оказал свое разрушающее воздействие, и некоторые ученые полагают, что упадок мистерий стал наблюдаться с момента проникновения римского культа императора. Но даже и тогда сакральная значимость мистерий оставалась приоритетной. Вероятно, это обстоятельство также способствовало их устойчивости на исторической арене. В целом общее функциональное развитие Элевсинских мистерий разворачивалось от социализации в возрастных посвящениях к сакрализации в специализированных, которая была не оконча-

тельно размыта политизацией, а была уничтожена более молодой и сильной религиозной христианской доктриной, вобравшей в свои таинства элементы мистерий.

Акцентирование сакрального контента в мистериях дает повод отнести их к конфессиональному типу специализированных посвящений, для которых был характерен материнский тип. С другой стороны, для конфессионального посвящения характерны индивидуальный тип и обязательность посвящения, что отсутствует в таинствах Элевсина. М. Элиаде, по-видимому, также затруднялся определить их категорию, замечая, что данное посвящение обладает признаками и конфессиональной инициации, и посвящения в тайное общество. Как нам представляется, мистерии прошли путь от узкого возрастного посвящения к широкому специализированному, через стадию тайного общества к конфессиональному. Подобный вариант конфессионального посвящения мы наблюдали в царских древневосточных мистериях. Очевидная разница состоит в том, что в Элевсине значительно расширилась аудитория посвящаемых. Поэтому Элевсинские мистерии можно рассматривать как переходную стадию от индивидуального конфессионального к конфессиональному массовому посвящению, впоследствии характерному для монотеистических культур.

Функциональными особенностями Элевсинских мистерий как инициации широкого значения специализированного посвящения мы считаем следующие: соблюдение этнической сегрегации (допуск только граждан Аттики на раннем этапе развития мистерий и иностранцев, усыновленных гражданами Аттики, на позднем этапе), отсутствие гендерной (допуск и мужчин, и женщин) и социальной сегрегации (допуск рабов и гетер на позднем этапе). Возрастные ограничения выражались в запрете посвящения подростков (12-19 лет), не прошедших эфебию. Дети до 12 лет могли посвящаться в «отроков у очага» на особых условиях⁸.

Возрастное посвящение подростков развивалось параллельно мистериям и в целом может рассматриваться как необходимый предварительный этап посвящения. Подобное развитие инициации мы наблюдали в архаических посвящениях и

⁸ В Элевсине детского «посвящения у очага» удостоивались мальчики 8-12 лет из жреческих сословий Элевсина и авторитетных семейств Афин. Ребенок выбирался жребием и выполнял особые функции во время мистерий.

объясняли тем, что тайное общество требует определенных уже развитых качеств личности для восприятия сложных аспектов посвящения. Этим же можно объяснить запрет на допуск к Элевсинским мистериям, помимо подростков, и преступников, т.е. асоциальных элементов общества.

Геродот (в V в. до н.э.) сообщает о мистериях: «А празднество это афиняне справляют каждый год в честь Матери и Кору, и всякий афинянин или другой эллин, если пожелает, принимает участие в таинствах» [48, с. 536]. Таким образом, наблюдалось постепенное отмирание этнической сегрегации (посвящение сначала только элевсинцев, потом – и всех жителей Аттики, Эллады, а позже – и чужеземцев, римлян, варваров). Н.И. Новосадский относил данный признак общедоступности посвящения к проявлению высокой культуры, формированию идеи общечеловечности [133, с. 104]. Посвящения столь широких масс (до 3 тысяч человек) повторяются в христианстве.

Среди особых черт мистерий, характерных для тайного общества, отметим строгое соблюдение эзотеричности ритуала. В связи с этим часто приводят случай с драматургом Эсхилом, чудом избежавшего смертной казни за обвинение в раскрытии тайн мистерий. Посвященные за нарушение клятвы молчания боялись не только своей смерти, а также конфискации всего имущества нарушителя, проклятия всему его роду, но и бед всему государству. Тайна Элевсинских мистерий охранялась законом. Подобную заинтересованность власти можно объяснить политической функцией мистерий, т.е. поддержанием политического авторитета Аттики во внешней политике и авторитета отдельных сословий - во внутренней.

Нравственный аспект - требование нравственной чистоты от кандидатов - всегда имел решающее значение при отборе неофитов. Праздник начинался с призыва архонта-царя и главных жрецов к желающим пройти посвящение и сообщением о запрете участия преступников и убийц, всех находившихся под следствием, нарушивших афинский закон, безбожников, нечестивцев и чародеев, граждан не аттического происхождения и варваров, всех, переживших большое горе (т.е. вызвавших гнев богов). Требование знания греческого языка, основ греческой культуры было принципиальным в силу того, что без этого участие

становилось бессмысленным из-за невозможности понять значение скрытых символов. Ответственные мистагоги (поручители неофитов) на протяжении всего праздника наставляли и контролировали своих подопечных в соблюдении пищевых (нельзя есть бобы и яблоки, определенный сорт рыбы) и поведенческих заповедей (прикасаться к роженице и мертвым, слушать нечестивые речи), объясняли необходимость молчания и умения хранить тайны. Все эти меры являлись настройкой, созданием условий для реализации аксиологической функции, так как она обретала силу только в результате мировоззренческой трансформации неофитов.

Исключительное влияние Элевсинских посвящений объясняется их характером, формировавшимся на протяжении тысячелетий. По словам С.Н. Сергеевой, суть поздних – «надежда на блаженство после смерти, идея мировой гармонии и представление о человеке как части ее, идея цикличности развития всего живого и уверенность в возможности возрождения к новой жизни» [157, с. 115] – открывала неофитам философию жизни и становилась руководством в их деятельности. Цицерон говорил о посвященных, что они «научились не только жить с радостью, но и умирать с надеждой на лучшее» [189, с. 14]. Софокл считал мистов-участников Элевсинских мистерий блаженными людьми, которые нисходя в царство Аида, не уstraшаются смерти, готовясь к жизни новой. Платон в [Законы, Кн. 5] говорил о необходимости не только радостной жизни после посвящения, но и об усилении ответственности посвященных [145, с. 223].

Интересную версию процесса сакрализации и реализации мировоззренческой функции инициации предложил Рудольф Штайнер. Он утверждал, что благодаря сильнейшему эмоциональному влиянию мистерий, посвященный кардинально меняет свое отношение к миру, к себе: «Тому же, что слышат, осязают и видят их чувства, они приписывают только реальность низшего порядка... глаз... через духовное зрение... получает возможность видеть в более высоком свете предметы, доступные чувственному зрению. И тогда ничто не отрицается из того, что созерцало чувственное зрение, но из видимого излучается новое сияние, невидимое прежде. И тогда человек узнает, что прежде он видел только низшую

действительность. Теперь он видит то же самое, но лишь погруженным в высшее, в дух» [193, с. 14-15]. В мистериях происходила переоценка старых ценностей, а именно, их смещение на положение вторичных, и открытие новой реальности, которая воспринималась неопитом как встреча с божественным. Боль и сильные эмоции разрушительно воздействовали на прежнее состояние психики индивида, ниспровергая прежнюю реальность. «Она утратила для него свою абсолютную устойчивость, свою безусловную ценность. Его восприятия и чувства не делаются тупыми, но начинают сомневаться в своем безусловном господстве и уступают место чему-то другому; их место начинает заступать мир духа» [193, с. 15]. Новые же силы, которые на данном эмоциональном фоне возвращали индивиду состояние покоя, освобождения, становились новыми авторитетами, олицетворяющими более могущественные силы, в ведении которых гармоническая целостность бытия и оправдание существования человека. Тайны мистерий становились безусловной истиной для посвященных. Обретенная вера поборола страх и становилась спасательным кругом. Тайной эту истину делала ее невыразимость, невозможность передачи словами, которые ограничивали ее, а значит, искажали, превращали в ложь. В данном контексте особо актуально утверждение Федора Ивановича Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь». Греческий оратор Элий Аристид (II в.), передавая свои мистические переживания, объяснял: «Мне казалось, что я касался бога, чувствовал его близость и находился при этом между бодрствованием и сном. Дух мой был совершенно легким, настолько, что выразить и понять это не может ни один непосвященный» (Цит. по [193, с. 16]). Р. Штайнер трактует особенность глубоко интимного процесса взаимосвязи неопита с божеством как рождение божественного в разуме и сердце посвященного: «Суть в том, оставит ли оно тебя, каким ты был, или сделает из тебя иного человека» [Там же, с. 18]. Далее философ поясняет, что образ божества полностью зависел от самого человека, потому что он своей волей создавал условия, чтобы в нем «зажглась и освободилась божественная возможность» [Там же]. Трансформирующая сила мистерий объясняется именно созданием условий для получения мистического опыта

индивидом, который и воспринимался мистами как озарение и пробуждение сознания.

Не утверждение четко выраженных догм, а создание особой среды для самопроизвольного включения всего психофизического эмоционального, интеллектуального аппарата миста, его свободного погружения в глубины своей души, своего естества, открытие не себя в вечности, а в себе вечности, вселенной и составляло главную тайну мистерий. Человек имеет право на выбор между светом и тьмой, и посвященный, обретя это знание, считался уже спасенным, так как знал правильный выбор – к свету, в вечность. Так человек открывал в себе дар Творца, рождал в себе божественное. Это и было встречей человека с Богом. В данных представлениях находят отражение понятия, проанализированные нами ранее: «инициационность» Р. Генона, «переживание» и «узнавание», «кризис» и «катарсис» Аристотеля.

Мистерии, как мы заметили выше, лишь создавали надлежащие условия для саморазвития личности, пробуждения сознания, для воспоминания человеком забытых им истин, для возвращения человека к своему первоначальному совершенству, для приобщения к божественному образу, запечатленному в каждой личности. В этом состояла интериоризация, сакрализация посвященных: от внешних к внутренним глубоким кардинальным изменениям личности.

Элевсинские мистерии со временем приобрели многоэтапный характер. В ранний период развития мистерии ограничивались ритуальными действиями только осенью в храме Деметры в Элевсине. По мнению Н.И. Новосадского, они происходили не ежегодно, а раз в четыре года [133, с. 106], что позже повторится в Больших Великих мистериях. В исторический период праздник развился в ежегодные двухэтапные мистерии: Малые – весной, Большие – осенью (бывшие еще и Великими раз в четыре года). Многоэтапность инициации осложняла посвящаемым ее прохождение, т.е. создавала необходимые испытания, требующие больших усилий от неофитов и соответствующей их подготовки. Как и в культуре Древнего Востока, политогенез здесь также внес свои коррективы. Под влиянием военной победы афинян над элевсинцами появился предварительный (первый)

этап мистерий в Афинах. Усложнение ритуала произошло по причине появления в нем «чужих» - не-элевсинцев, что и потребовало дополнительных испытаний для них. Но при этом афиняне как победители получили почетное право открывать ритуал.

Первый этап, Малые мистерии, проводился весной в Афинах в храме Элевсинионе, затем около Афин в Агре, в бухте Пирее. По мнению С.Н. Сергеевой, в Агре разыгрывалось похищение Персефоны и ее спуск в Аид [157, с. 135]. Малые мистерии С.Н. Сергеева связывает с культом предков, мертвых. Тогда же проводили посвящение на первую ступень - в мистов («молчащих», «слушающих»), что также символизировало их приобщение к царству мертвых. Тема смерти являлась основной на данном этапе. Посвящение на вторую ступень проводились осенью через полгода во время Больших мистерий сначала в Афинах, затем в Элевсине. Осенние мистерии символизировали возвращение Персефоны к матери, воскрешение ее души. Основной темой здесь было возрождение миста. К окончательному третьему посвящению в эпоптов («созерцающих») – во время «телетай» и «эпоптей», пройти которое было желательным для всех достойных, но не обязательным для всех, допускались мисты только после трех и более лет во время Великих мистерий. За эти годы мист, как предполагалось, не раз участвовал в таинствах, все глубже постигая смысл совершающихся действий, готовясь к высшему постижению тайны. Считалось, что для достижения самой значимой высоты восхождения к истине, а вместе с этим и ожидаемых великих благ в посмертном вечном существовании, необходимо пройти весь цикл, состоящий из трех видов посвящения в таинства Деметры [133, с. 96].

Помимо внешних специализированных посвящений в мистов и эпоптов, мистерии включали в себя внутренние конфессиональные индивидуальные посвящения жрецов и жриц в иерархов мистерий: иерофанта (с греч. «являющего святыни»), дадуха («факелonosца»), керика («глашатая», «чтеца молитв и священных формул») и др. Эти посвящения включали в себя следующие действия: докимасию (допрос), хиротонию (рукоположение), возведение на трон, увенчание миртовым венком, повязывание головной повязки, облачение в пурпуровую столу,

новое тайное имянаречение, соблюдение целомудрия; употребление средств для ослабления половой активности, по мнению Н.И. Новосадского [133, с. 57]). Перечисленные ритуальные действия имеют очевидную преемственность с конфессиональными царскими посвящениями Древнего Востока. В данном контексте отметим лишь, что в античности произошло обособление жреческого сословия, которое совершало конфессиональное индивидуальное посвящение, присвоив себе образ божеств, совершая обряд и при этом открывая возможность конфессионального массового посвящения. Жрецы, став инициаторами Элевсинских мистерий, считались прямыми наследниками Эвмолпидов, непосредственных участников первоначального мифа (о похищении Персефоны и поисках дочери Деметрой), т.е. предков, которых богиня сама благословила на совершение таинств. На все жреческие должности (и высшие, и низшие) избирались только представители главных родов Элевсина, т.е. в данном варианте посвящения соблюдалась строгая сословная сегрегация. Высшие иерархи занимали эту должность пожизненно. По мнению ученых, закат мистерий совпал с нарушением этого правила, когда впервые иерофанта избрали не из рода Эвмолпидов.

Так как мистерии сохранили материнский тип посвящения, активную роль в них играли женщины. Жрецам соответствовали жрицы – их жены, дочери, родственницы. Образ инициаторов был многозначным. С одной стороны, их можно воспринимать как воплощение предков (современников богинь, свидетелей и участников священного мифа), явившихся из мира богов, из царства мертвых для совершения таинств (пурпуровое облачение, миртовые венки – символы смерти, головные повязки – символ усыновления богиней – образ пуповины, что мы наблюдали в Египте); с другой стороны, в ритуале они воплощали и образы астральных божеств: иерофант – демиурга (Диониса), дадух – Солнце, кирик – Гермеса (Меркурия), эпибоний – Луну и т.п. Здесь заметен космогонический контент мистерий.

У жрецов было множество помощников: зооантропоморфные вакхические божества устрашающего характера, вестники, объявляющие по городам о начале мистерий и священного мира, фединт, корагог (заботились о храмовых статуях) и

т.д. Многочисленный штат организаторов формировался постепенно, по мере усложнения ритуальной структуры комплекса. Распределение ролей и режиссура театрального действия ритуала были четкими.

Основными темами посвящения были прохождение неофитов через ритуальную смерть и последующее их «воскрешение». Ранее мы уже отмечали возможную реальную смерть участников на начальных стадиях развития инициации. Реальная смерть, характерная для архаического посвящения, модифицировалась в континуум символических форм смерти в историческом периоде. Но даже на поздних этапах развития ритуала смертельные исходы были не редки. Речь идет в данном случае не только об убийстве нарушителей тайн, которых согласно закону предавали смерти. Можно предположить, что мисты умирали и во время таинств в результате давки в массовых действиях, особо впечатлительные и физически слабые – в результате устрашающих сцен или ритуального избиения неофитов. Участники сравнивали свои переживания именно с переживанием смерти.

Тема смерти широко представлена в мистериях. Малые мистерии были прямо связаны с почитанием мертвых. Согласно представлениям эллинов, «черные дни» месяца Анфестериона (в феврале) – время посещения душами мертвых мира живых. В связи с этим посвящение в мистов («молчащих», «безмолвных») считалось приобщением неофитов к царству мертвых. Обмазанные белой известью и частично оголенные, они сами становились «мертвецами». Накрывание мистов покрывалом, требование от них молчания, темнота ночи могут рассматриваться как образы могилы, Подземного царства. Переходы-путешествия неофитов по особым священным дорогам соотносятся с пребыванием души в ином мире. Например, А. ван Геннеп характеризует переход из Афин в Агру как *elasis* (бег), т.е. «отстранение» или «изгнание». Это же значение он придает и торжественному шествию мистов из Афин в Элевсин [44, с. 85]. Символами смерти являются и пурпурный цвет одежд жрецов (у древних эллинов пурпурный – символ смерти), что означает их перевоплощение в божественных предков, миртовые венки (представление о том, что мертвые живут в миртовых рощах). Как вариант темы смерти – тема пребывания в Аиде, царстве теней, которая представлена образом Персе-

фоны (ее статуи, переносимой жрецом), спускающейся в подземный мир, устрашением мистов чудовищами – стражниками и обитателями Аида, демонстрацией мучений в Аиде, театральными эффектами (светом, низкочастотными звуками духовых и ударных инструментов). Представлена и тема прохождения мистов через испытания стихиями: огня – через опаливание факелами, водой – через окунание, обливание, воздухом – через обмахивание веялкой Иакха. Тема Хаоса прослеживается в ритуальном нарушении общепринятого порядка, в действиях оргиастического содержания. Например, в ритуальном состязании мистов в сквернословии во время торжественного шествия [211, с. 20-21], а также в ритуальном обнажении женщин-мистов на мосту через соляные озера Рэты вблизи Элевсина [133, с. 126], [157, с. 145]. Подобные действия происходили за пределами храмовой территории, во время шествия из Афин в Элевсин, которое мы определили как состояние пребывания в низшем мире. В целом же Элевсинские мистерии, как и мистерии Древнего Востока, воспринимались как репетиция посвященных к окончательной инициации после смерти. Кроме того, аналогично древнеегипетским представлениям, таинства изменяли отношение мистов к смерти, которая переставала восприниматься как несчастье [133, с. 173].

Анализируя вторую основную тему мистерий – «возрождения» мистов или их «новое рождение», стоит упомянуть несколько интересных гипотез. Прежде всего, отметим версию о происхождении названия города Элевсин от «Элизиум», места пребывания блаженных после смерти, места возрождения души к новой жизни [Там же, с. 26]. Окунание мистов в морскую воду в священной бухте Агры можно интерпретировать как их символическое рождение от божества, возвращение в лоно Матери-природы (это же наблюдалось в древневосточных мистериях). Повязывание лент вокруг головы, руки и ноги неофита часто соотносят с образом младенца, обмотанного пуповиной и связанного с Матерью. Таинственные манипуляции мистов со священными предметами в цисте (священной корзине, ящичке) в храме и возбуждение, возникающее при этом, трактуются учеными как символическое совокупление с божеством через предметы (фаллос, женский половой орган) [133, с. 132], [157, с. 155]. «Возвращение становится возможно через eros,

или любовь к богу» [98, с. 25]. Напомним об архаических оргиастических элементах посвящений, которые на поздних этапах получили символическое выражение и стали трактоваться в философском аспекте. Мистическим средством единения миста с божеством также служил священный напиток кикеон. По поводу его состава и галлюциногенных свойств ведутся споры. Мисты пили его после поста, поэтому значение напитка можно сопоставить с восстановительной магической силой тотемической крови (или слюны инициатора) в архаической инициации. Тема «нового рождения» представлена иерогамией, священным браком, лейтмотивом, пронизывающим все действие мистерий, с символами бычьей головы, цветка и колоса над воротами элевсинского храма, а также разыгрываемой в храме иерофантом и иерофантидой сценой соединения Зевса и Деметры. Завершением иерогамии является демонстрация результатов священного брака, созревших плодов в виде пшеничного колоса, а также взошедших первых зеленых побегов на священном поле.

Символом нового рождения являлся образ младенца Иакха. По сюжету мистерий он одновременно и божественное дитя богов Зевса и Деметры, и олицетворение целомудрия, чистоты, и символ очищенной души посвященного, обретшей непорочность и божественное усыновление [157, с. 154]. Возрождение души посвященного символизировал эффект яркого освещения среди темной ночи, музыка ударных инструментов и впечатляющая встреча мистов с богами (в результате иллюзии оживших статуй и жрецов в величественных одеждах) и их благословение. Особое отношение к белой одежде как к сакральной, в которой завершалось посвящение, подтверждало значимость момента как состоявшегося воскрешения. Считалось, что она была освящена божественным сиянием при иерофании, богоявлении эпоптам. Ее впоследствии или посвящали храмам, или носили до полного износа, матери пеленали в них младенцев, в нее же облачали умерших. (Подобное отношение как к новому мистическому телу, защитной оболочке будут проявлять христиане к крестильным рубашкам).

Тема возрождения варьировалась и могла быть представлена как победа цивилизации над прежней дикостью античного общества. В данном же аспекте С.Н.

Сергеева рассматривает торжественное несение жрецами факела и снопа колосьев во время помпы (шествия) по священной тропе в Элевсин [157, с. 142]. Заметим, что эти символы укоренятся в культуре именно в значении атрибутов просвещения и благосостояния.

Отметим и гипотезу о выражении в мистериях идеи нового рождения в аспекте метемпсихоза, когда пластически жрецы-актеры демонстрировали дисгенезис души от высших антропоморфных до низших зооморфных и хтонических форм. Во время проигрывания мифологической сцены утешения тоскующей Деметры царской служанкой Ямбой оргиастическим танцем последняя «снесла яйцо» и преподнесла его богине [98, с. 240], т.е. Ямба приобретала способности змеи. Здесь стоит отметить и предположения ученых о возможных действиях мистов с живыми змеями в цисте, что было характерно для посвящений Крита, оказавшим значительное влияние на Элевсинские посвящения.

Подводя итоги, заметим, что в мистериях нашли развитие почти все архаические варианты темы смерти: от реальной до символической, но при этом отсутствует тема «изгнания матери», так как мистерии сохранили материнский тип посвящения. Драматическое расставание матери Деметры и дочери Персефоны можно рассматривать как развитие темы «разлучение с матерью». Относительно темы «возрождения» и «нового рождения» неофитов также наблюдается развитие многих архаических форм в более сложном переосмыслении. По этому поводу приведем замечание М. Элиаде о возможном сакральном единстве сексуальных действий, плодородия природы и трапезы, заложенном в сценарии Элевсинских мистерий [197, с. 266-267].

Характеризуя особенность мифологической основы ритуала, мы также обнаруживаем переплетение различных мифологических сюжетов, образов и их синтез с идеями античной философии. Элементы аграрных мифов, мифов об умирающих и воскресающих богах, космогонических и героических мотивов, элементы оргиастических мифов постепенно сплавлялись в единый целостный орнамент. Тотемические мифы при этом практически не присутствуют. Как известно, в Элладе произошла окончательная антропоморфизация богов. Но элементы то-

темизма, занявшие теневое пространство в пантеоне греческих богов, проявлялись в мистериях в сценах животных жертвоприношений (например, поросят, барана и овцы – Деметре), а также в хтонических образах (например, змеи, дракона – на колеснице Триптолема, «волколюдей» и других чудовищ во время посвящений). Растительный тотемизм связан с образом колоса, зерен, кикеона – священного напитка на ячменной мучной основе. На поздних этапах развития мистерий имел место синтез мифологических идей с философскими идеями пифагорейцев (о цикличности и вечности существования души, о метемпсихозе, о вегетарианстве), платоников (о воздаянии за грехи в царстве мертвых [144, с. 223]) и др. Причем выражение мифологических и философских идей в ритуале осуществлялось параллельно. Внешнее действие было мифологического порядка, за ним читалось философское обоснование. Так, например, путешествия мистов во тьме ночи с факелами соотносились с участниками поисков Деметрой своей дочери, и одновременно они означали блуждания невежественной души, ищущей своего спасения.

При анализе форм представления мифа в ритуале очевидной является открытая форма реактуализации основного мифа о Деметре. Именно он последовательно проигрывался в священные ночи в Элевсине и представлял собой пышное театрализованное действо с участием многочисленного штата жриц и жрецов-актеров, танцоров и певцов, а также многообразными театральными эффектами (световыми и звуковыми). Разыгрывание сюжета сопровождалось рецитацией мифа. Основной мифологический лейтмотив дополнял миф о священном браке Зевса и Деметры, результатом которого было рождение священного младенца. Иерогамия, иерофания также проигрывались жрецами. Опосредованная форма мифов представлена как в виде почитания через обращение, призывание, кормление божеств и героев, их статуй (Диониса, Орфея, Иакха - в мифе об умирающем и воскресающем боге; Аполлона, Асклепия, Геракла и др.), так и в виде почитания священных предметов и символов: веялок и игрушек Иакха, переносного алтаря, колосьев Деметры, фаллоса Диониса и др. Помимо синтеза различных мифологических образов и сюжетов в ритуале наблюдается неоднократ-

ное воспроизведение одних и тех же мифологических действий, образов для усиления эмоционального и психического эффекта и дополнительной возможности раскрытия смысла, например дублирование сюжетных действий Малых и Больших мистерий. В целом в посвящении миф становится семантически многоуровневым, универсальным, причем собирание смыслов идет уже с философским содержанием.

Ритуальный комплекс в развитом варианте составлял цикл Малых и Больших мистерий. Первые являли собой как бы увертюру, где представлена завязка – похищение Персефоны. Большие - разворачивали и заканчивали миф о поисках Персефоны и о ее возвращении к Деметре. В Малые мистерии органично вошли местные аттические праздники, проводимые в месяце Анфестерионе (феврале): праздник цветения (в честь брака Диониса и Ариадны), почитание местных богов, «черные дни» - встреча и почитание умерших и др.

Для проводимого нами анализа ритуального комплекса существенна их связь с полным трехчастным комплексом инициации. При этом мы будем опираться на реконструкцию схемы последовательных ритуальных действий, предложенную Д. Лауэнштайном в [98], сохранив его нумерацию событий.

К первому этапу, *прелиминарному*, мы относим ритуальные действия, направленные на отделение неофитов от обыденной жизни: изменение пространства и времени (1), добровольное выражение готовности к переходу в иное состояние (2), кормление богов, приглашение их участвовать в ритуале, просьба об их благосклонности (3), очищение неофитов от профанности и ответ богов неофитам, проявление их воли как начало ритуала.

Ко второму этапу, *лиминарному*, можно отнести 26 составляющих ритуала, связанных с испытаниями неофитов, важнейшими из которых являются следующие: выход участников за пределы обыденного мира и переход в нижний мир Хаоса с соответствующей маркировкой участников, обретающих образы мертвецов (1-2); наставления жрецом-инициатором (3); возвращение в звериное состояние – поедание сырого мяса (6); очищение неофитов от осквернения и состояния дикости (7-8); получение прощения и постепенное отделение неофитов от

низшего мира, устрашение их силами Хаоса (9); появление богов высшего мира, дарующих любовь, знания и очищение, приобщение неофитов к космогонии (10-12); начало перехода неофитов в высший мир с целью своего просвещения (13); преодоление страха перед низшим миром, страха смерти и боли, мобилизация своей воли. Особый интерес представляет пункт 20, где говорится о распятии юноши-миста у алтаря Посейдона, когда Гермес на теле юноши кровью обозначает места ранений у богов. Неофиты познают скрытый смысл жертвы, о необходимости возвращения долга богам, за их жертвенную кровь во время космогонического акта. Таким образом, открывается цена приобщения к богам – цена крови [98, с. 179-180]. Тайна спасения души только на пути самопожертвования. В этом состоит победа над страхами (21). Жертва вызывает милость и прощение Богов и становится их Сыном (22). Далее «мертвую» жертву отвязывают, оборачивают в полотно и на носилках уносят в долину в святилище Матерей (23), сын возвращается к Матери, а Любовь готовится к освобождению Души от низшей природы (24). И, наконец, происходит воскрешение Души, Сына, что означает победу Духа над плотью. Идет воссоединение Сына с Отцом, именно в этот момент участники переживают катарсис (25). И в последнем пункте (26) происходит осознание всего происходящего, завершение перенастройки, транзикация неофитов.

К третьему этапу, *постлиминарному*, относятся действия, связанные с постепенной инкорпорацией неофитов в профанную среду, возвращение по пройденному пути обратно, но уже в новом качестве посвященного.

Как видим, структура Малых мистерий четко соответствует трехчастной композиции инициации. Наиболее широко представлен второй этап, состоящий из множества элементов, так как именно в этот период решались основные задачи посвящения, что отмечали и А. ван Геннеп, и В. Тэрнер. Для структуры этого этапа характерно «двойное вращение» элементов (выход-вход, выход-вход, из профанного мира в сакральный и из сакрального в профанный). Напомним замечание А. ван Геннепа, который видел в структуре ритуала объяснение его исторической устойчивости. Кроме того, необходимо отметить наличие богатой метафоричности в ритуале, на действенную силу которой указывал Аристотель. Основ-

ной принцип представленных метафор – персонификация в образах богов определенных качеств, чувств, сил (любви, мужества, страха, познания и др.). Таким образом, действия жрецов-богов визуализировали процессы трансформации сознания, душевных переживаний, происходящие внутри человека. Обратим внимание на основное логическое построение этой драмы: вначале целенаправленное пробуждение и выявление низменных качеств человеческой природы и последующее их преобразование, сублимация в высшие проявления личности («Познай самого себя»). «При метаморфозе исходный образ не должен просто уничтожиться, скорее, его нужно умело и бережно, часть за частью, орган за органом, перестроить для высокого служения» [98, с. 205]. В мистериях использовались впечатляющего разнообразия и размаха художественные театральные формы, о необходимости которых также писал Аристотель, считая, что пурификация («очищение от грехов») возможна не столько через разум, сколько через чувственные переживания. Такие структурные приемы, как «перемена» (*peripeteia*) и «узнавание» (*anagnorisis*), необходимые, по мнению философа, для переживания пафоса в трагедии, часто наблюдались в мистериях. Напомним, что философ проявлял живой интерес к Элевсинским таинствам и посвятил им целый трактат, впоследствии утраченный.

Выделим теперь важнейшие элементы в структуре Больших Великих мистерий. Первый этап – экзотерический, *прелиминарный*, основные цели которого (отделение неофитов от профанной среды, их очищение) выполнялись в результате 17 действий. Коснемся смысла и назначения лишь наиболее важных из них. Так, вместо белой краски на теле в Малых мистериях на мистах черные одежды. Они уже прошли стадию пребывания в Хаосе, теперь они посвященные, спускающиеся в Аид (6). Здесь тоже имеет место жертвоприношение богам (7), очищение, испытание стихиями (9). В пункте 10 указывается на следующие действия мистов: под пристальными взглядами жриц перекладывание из большой корзины Деметры в малую корзину Персефоны (и наоборот) священных предметов (модели из дерева в предполагаемой форме змеи или мужского, женского полового органа) [98, с. 196]. «Таинство таким способом вызывает желанное пробуждение,

открывает способность к духовидению, - образ оплодотворения свыше» [98, с. 196], «“мать” наделяет человека плодом, питающим тело, а “дочь” - духовным огнем, пробуждающим душу» [Там же]. Таким образом, в Элевсинионе мистам открывалась тайна сил в обряде, когда «брали в руки содержимое корзины» [Там же]. Далее совершались жертвоприношения богам, изготавливался и пился кикен, мисты жертвовали богам пряди волос, кидая их в реку и др. Душа выходила из состояния скорби и возвращалась к жизни.

Второй этап – эзотерический, *лиминарный*, на нем происходили испытания, передача магической силы, открытие тайн, внешняя маркировка. Он включал 62 действия, суть важнейших из которых можно представить следующим образом. В драке мисты мобилизовали свою волю и решимость, чтобы иметь силу обрести знание, размолов колос (4). Смирение мистов и успокоение чувств (7), приобщение к законам ритуала означало услышать закон, принять его, стать обязанным его соблюдать (8). Далее следовали призыв о помощи к богиням, укрепление надежды на спасение, сопротивление Души низшим силам, преодоление страха и успокоение (19), когда Душа человека молила о помощи и обретала легкость птицы. Разрушающая сила оружия (лабриса) преображалась в силу полета крыльев, наполнялась Любовью (30). Сила Знания укрепляла Высшую природу Души человека (37). Душа человека осознанно делала выбор, Разум и Плоть в согласии готовились к посвящению, освобождая себя от страхов (41). Следующий шаг – преображение, воскрешение (украшение) внешней формы Души Человека, призыв к созидательной просвещающей силе Огня (44). Сомнение в возможности спасения и воскрешения одолевало Душу Человека (47), Разум преодолевал отчаяние и развеивал иллюзию поражения (50), Высшее Божество через закон проявляло свою волю (51), Победа высших сил Разума, Плоти и их воцарение в Душе Человека (53), преображенная Душа в состоянии катарсиса рождала Божественный Дух (58).

Обратим особое внимание на пункт 59, в котором описано круговое движение вокруг Анакторона двенадцати мистов в паре с «мертвецами» и обращение к Персефоне [98, с. 261]. В данном случае эти двенадцать «мертвецов» олицетво-

ряли земной цикл тленной природы, а их молитва содержала просьбу о ниспослании вечной жизни после смерти. Представим также действия из последнего пункта 72, не нуждающиеся в комментариях, а именно прощальное рукопожатие жрицей смерти Гекатой рук мистов, выходящих за пределы храма, заключительное увещание богини о хранении тайны мистерий. Эллины верили, если Геката провожает мистов рукопожатием, то Деметра в будущем царстве мертвых рукопожатием будет их встречать. Поэтому умерших посвященных считали «людьми Деметры». В данном случае жест жрицы Гекаты (подобно фразе «До свидания») освобождал мистов от страха смерти [98, с. 270].

Третий этап – экзотерический, *постлиминарный*, включал очищение, отделение от сакральной среды, включение в профанную среду. Этот этап состоял из следующих действий: (1) наблюдение первых всходов пшеницы на священном поле с восклицаниями небу: «Дождь! Ороси!», а земле: «Зачни!» – явный элемент обряда магии плодородия; (2) участие в гимнастических состязаниях, наградой в которых была пшеница со священного рарийского поля и др.

Как видим, в целом разворачивающаяся психодрама Больших мистерий еще более детально и последовательно, нежели в Малых таинствах, представляла в видимых и слышимых образах тончайшие движения психофизики человека на пути богопознания. В Больших мистериях актуализировалась скорее тема «нового рождения», нежели «возрождения». Это было возможным только благодаря кардинальному изменению природы, естества самих посвящаемых, их перерождению. Интересно, но в мистериях представление процесса последовательного разделения Человека на его составляющие, их очищение и восстановление напоминает характерные элементы шаманской практики посвящения. Структура ритуала значительно усложняется, наполняется многими деталями при сохранении трехэтапной основы.

Подводя итог, можем сказать, что античные мистерии в своем развитии во-брали в себя опыт возрастных и специализированных посвящений и представили вариант переходной стадии инициации тайного общества в конфессиональное массовое посвящение. При этом особенностями данной категории посвящения

являются сакральная направленность, общедоступность (на позднем этапе), массовость и при этом исключительная эзотеричность. Именно благодаря особенностям материнского посвящения Элевсинские мистерии явили феномен исторической устойчивости. Общее функциональное направление представлено движением от социализации к сакрализации, что является характерным для всех рассмотренных выше категорий инициаций. Отличительной особенностью в данном случае является то, что последняя функция полностью вытеснит первую. Тематическое развитие ритуала представлено многообразием форм двух основных тем: смерти и рождения – и наличием практически всех архаических и древневосточных приемов их выражения. Важной особенностью является сложное тематическое переплетение и наличие в нем философского содержания.

Возрастные обряды в античности. Античная возрастная инициация развивалась одновременно с конфессиональным, мистерияльным посвящением и брала на себя основную нагрузку по социализации подрастающего поколения. Первоначальным вариантом посвящения в античности, очевидно, был вариант архаической возрастной инициации (в узком смысле) с элементами инфантицида, кастрации. Позже, в условиях классового общества, данный тип материнского возрастного посвящения в основном был вытеснен возрастным посвящением отцовского типа. Этот процесс широко представлен в мифологических сюжетах о подвигах богов и героев, их борьбе с хтоническими божествами. Среди самых выразительных образов героических посвящений чаще других выделяют образы Зевса, Тесея, Аполлона, Ахилла, Персея, аргонавтов. В минойских посвящениях наблюдается наличие двух типов: материнского – в «таврокатапсии» («играх с быком», прыжках через животное) и отцовского – в «тавромахии» (в «бою с Минотавром», убийстве быка). Обретение мужества при этом возрастном тотемическом посвящении символизировалось ритуальной передачей магической силы от животного к человеку. Имелись и женские посвящения Богине Владычице, образ которой увековечили ритуальные статуэтки Богини со змеями, обвивающими ее руки и тело, как знак прохождения посвящения.

Архаические варианты возрастного посвящения продолжили свое развитие в классической античной культуре. При этом элементы юношеских инициаций по материнскому типу растворились в мистериях тайных союзов Элевсинских, Дионисийских, Орфических, а инициации по отцовскому типу трансформировались в форму гражданского воспитания молодежи. П.Л. Зайцев рассматривает древнегреческий юношеский агон (спортивная и военная подготовка, которую проходили все юноши) как замену селективного инфантицида, танатосного оргиастического ритуала [74, с. 127]. Вручение доспехов, имеющих анатомическую мускульную форму, щита с изображением победы над хтонической силой являлось маркировкой посвященного [Там же, с. 123]. На следующем этапе развития античной инициации ее основным элементом, помимо гимнастической, спортивной и военной подготовки, станет образовательная (мусическая) деятельность. Напомним, что интерес к интеллектуальной подготовке также проявился в поздних инициациях Древнего Востока.

Данный вид посвящения подробно рассматривался нами в [31], поэтому в целом, говоря о возрастных посвяtitельных обрядах античности, можно лишь отметить, что они включали в себя многие элементы архаической инициации, но зачастую в отрывочной и символической форме [97, с. 124-128]. Они сохраняли свою значимость, но стали, прежде всего, средством социального воспитания молодежи. В этих обрядах еще просматривается трехчастная структура, но ослабляется их драматический характер, целостность. Посвяtitельная практика становится частью общегосударственного культа, превратившись в экзотерическое явление. Мифологическая основа, способствовавшая в архаике сакрализации неофитов, постепенно становится общедоступной образовательной основой посвящения. Очевидна постепенная десакрализация посвяtitельного обряда: «Когда Греция и Рим входили в историю, обряды взросления, по-видимому, потеряли свою религиозную ауру» [201, с. 276-277].

2.3 Посвящения в средневековой христианской культуре

Ряд особенностей Элевсинских мистерий получил развитие в рамках средневековой христианской культуры. Анализируя в данном параграфе специфику христианской инициации, попробуем проследить в ней черты как античного посвящения, так и более ранних исторических видов. Ученые по-разному определяют степень влияния античных посвящений на христианские инициации [211, с. 112-128]. Например, С.А. Токарев [173, с. 335], указывая на связь между архаическими тайными союзами и христианскими общинами, отмечал особую роль в ней и античной традиции. Льюис Спенс убежден, что «христианство в своем высшем аспекте является, по сути, воссозданием и продолжением мистерий» [165, с. 25]. Другие указывают на то, что у христианских посвящений были и более близкие по культурным основам предшественники среди сирийских и палестинских ритуальных практик, например, обряды ессеев и др. [5], [211, с. 118].

Христианская традиция развивается более двух тысяч лет. Но в силу консерватизма средневековой культуры ее модификации не особо значительны. Этому способствовало архивирование ритуала с помощью письменности. Тем не менее, исторические изменения в духовной посвятительной практике (в основном связанные с межконфессиональными схизматическими спорами) имели место, представляя особый интерес для нашего анализа.

Важнейшими видами посвящения в христианской культуре являются Крещение, Рукоположение (Посвящение в Священство) и Пострижение в монашество. Рассмотрим их особенности сначала в рамках православной культуры, затем – других христианских конфессий. В православии Крещение и Рукоположение (Посвящение в Священство) относятся к Таинствам. Пострижение в монашество в настоящее время не относится к утвержденным основным семи Таинствам, но считалось таковым в средневековом христианстве (у Псевдо-Дионисия Ареопагита, у преподобного Феодора Студита). Таинства определяют как «всякую глупо-

кую, сокровенную мысль, вещь или действие (1 Кор. 13:2)» [188, с. 6]. Они «сообщают человеку благодать Божию, которая вселяется во внутреннюю духовно-нравственную жизнь человека и изменяют ее» [188, с. 6]. Таким образом, Крещение, Пострижение в монашество и Рукоположение можно рассматривать как сакральные коммуникации, кардинально преобразующие посвящаемого. Первые два ритуала могут быть охарактеризованы как конфессиональный (групповой или индивидуальный) тип инициации. Третий относится только к конфессиональному индивидуальному типу.

Здесь стоит отметить, что в средневековом обществе продолжился процесс растворения возрастного посвящения в специализированных, профессиональных инициациях. Так как А.М. Фирсова в [182, с. 90-95] рассмотрела профессиональный средневековый тип инициации на примере рыцарских, королевских и цеховых ремесленных ритуалов, в нашем исследовании сфокусируем свое внимание на конфессиональном христианском типе посвящения.

В условиях религиозного детерминизма в средневековом обществе Крещение имело важное социализирующее значение, что сближает его с возрастным посвящением. Обязательность его прохождения всеми индивидами христианского общества также соотносит его с возрастной инициацией. Неофит включался в гражданскую общину после прохождения данного ритуала. Крещение, как и любая возрастная инициация, совершалось единожды в жизни неофита. При этом функция социализации значительно уступает позиции функции сакрализации, так как в средневековом обществе социализирующую роль выполняли в основном гражданские и общественные институты, профессиональные (мастерские ремесленников, цеховые корпорации) и образовательные (школы, университеты). Крещение, по нашему мнению, ближе к конфессиональному типу посвящения.

Пострижение в монашество было не обязательным, осуществлялось на добровольных началах и может рассматриваться как возможное продолжение посвящения, следующая стадия после Крещения⁹. Заметим, что Постриг имеет две

⁹ Современные богословы соотносят его с Крещением, указывая на средневековые тексты (у святителя Симеона Солунского) - <https://pravoslavie.ru/64415.html>.

ступени: посвящение в малый ангельский образ и посвящение в великий ангельский образ (в схиму). В целом посвящение в схиму может рассматриваться как завершающий этап единой цепи последовательных ступеней христианского посвящения. Рукоположение в Священство при этом может являться значимой его составной частью, например: Крещение – Пострижение в монашество – Рукоположение в Священство или Крещение – Рукоположение в Священство – Пострижение в монашество.

Значение «Таинства» (др.-греч. μυστήριον - тайна, лат. sacramentum - присяга, обязательство), на наш взгляд, может соотноситься со значением «initio» («посвящать, вводить в культовые таинства (в мистерии), допускать к тайному богослужению» или «initiatio» («совершение таинств, мистерий» [59, с. 403]). Сравнивая христианские посвящения с Элевсинскими мистериями, мы видим, что отдельные священнодействия Крещения близки к священнодействиям при посвящении в мистов, также относящемуся к конфессиональному групповому посвящению, но, в отличие от Крещения, не являющемуся обязательным. Рукоположение в Священство сопоставимо с посвящением высших жрецов, т.е. инициаторов мистерий, которые, напомним, исполняли эти обязанности пожизненно. Сложнее подобрать аналог в античных мистериях для Пострижения в монашество. Принимая во внимание мнение Ленормана [Цит. по 133] об обязательном воздержании элевсинских верховных жрецов, можно предположить, что их посвящение отчасти сходно с Пострижением в монашество. В культуре Древнего Востока были подобные религиозные братства (жрецов Исида, братства Сераписа др.) [122, с. 148]. И, тем не менее, монашество (греч. μοναχός - одинокий, ведущий уединенную жизнь) не предполагает столь активного участия в духовных массовых практиках, как в древних мистериях, а стремится к отстранению от общественной жизни, к асоциальности. П.Л. Зайцев по данному поводу уточняет: «Монашеское благочестие, монашеская инициация наиболее близки по духу к тем способам коррекции инициации по отцовскому типу, что были предложены Буддой и Иисусом» [73, с. 178].

Проанализируем Крещение с позиции особенностей его инициатического комплекса. В Крещении наблюдаются элементы как материнского, так и отцовского типа посвящения, например, отсутствие жестоких физических испытаний или устрашения – это признаки материнского типа, тогда как наличие инициаторов-мужчин есть явный признак мужского типа.

В христианстве Крещение, «служащее как бы дверью в церковь» [3, с. 1] - первое (во всех отношениях) из семи христианских Таинств, принимаемое всеми конфессиями в христианстве (но в различных смыслах, формах). Неофит становится частью Церкви только после его прохождения. Результат Крещения для человека – восстановление его изначальной целостности через открытие им истинного смысла жизни и обретение душой семени бессмертия. В определенном смысле данным христианским целям соответствуют и идеи архаической возрастной инициации – обрести статус Человека и стать полноправным членом своего общества. Крещение дает возможность обретения рая, «оно воссоздает человека и возвращает ему ту праведность, которую он имел в состоянии невинности и безгрешности» [5, с. 845]. Крещенные – «дети Божии» [19; Рим. 8, 16, 17].

Основная тема Крещения – новое духовное рождение индивида от Божественной Святой Троицы: «Аще кто во Христе, нова тварь» [19; 2 Кор. 5, 17]. На это сравнение открыто указывается как в христианской литературе, так и в образности ритуала: «В воде символически изображается гроб и смерть, воскресение и жизнь, и все это происходит совместно. Когда мы погружаем свои головы в воду, как бы в гроб, вместе с тем погребается ветхий человек и, погрузившись долу, весь совершенно скрывается. Потом, когда мы восклоняемся, выходит человек новый» [83]. В раннем христианстве сначала крестили в море, реке под открытым небом, позже - в баптистерии, отдельном здании округлой формы. Потом стали крестить в храме, сам образ которого символизирует Чрево Бога (Космос). Крестильная купель и в баптистерии, и в храме символизирует образ материнского чрева Девы Марии. Таким образом, крещаемый рождался, «выходил» из божественной утробы и входил в «лоно» церкви, готовясь к окончательному духовному возрождению после смерти. Аналогичный элемент посвящения наблюдался и в

древневосточных, и в Элевсинских мистериях. Белые одежды крещеного, как и белые одежды мистов, символизировали чистоту обновленной души.

Обряд имянаречения также знаменует собой наступление новой жизни для посвящаемого. Крещаемый или впервые обретает имя (младенец - на восьмой день), или получает новое имя (взрослый), или освящает свое прежнее имя. Обряд предварял Крещение и совершался вне храма (дома или перед храмом, в притворе). Это отличает ритуал имянаречения от рассмотренных ранее примеров его применения, в которых новое имя служило маркировкой уже совершенного перехода. Тем не менее имя также воспринимается как реальное отражение называемого существа. Вероятно, во время молитвы имянаречения святой призывается к соучастию в Крещении в качестве одного из инициаторов, восприемников неофита. Его избирают обычно из числа тех почитаемых святых, память о которых приходится на день рождения (или на восьмой день) или на день крестин. Таким образом, святой воспринимается как небесный покровитель крещаемого, как его духовный родитель.

Основная тема о новом, более совершенном рождении крещаемого связана с темой его смерти в прежней греховной жизни. Как и в посвящениях, рассмотренных нами выше, в Крещении также присутствует идея о необходимости предварительной смерти для нового рождения. «Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни...» [19; Римл., гл. 6]. «Крестившись, вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» [181, с. 51]. То есть за смертью посвящаемого в Боге следует его воскрешение с Богом. Как видим, идеи нового рождения и воскрешения здесь плотно переплетены. Перед Крещением совершается чин оглашения, ритуальные действия которого направлены на очищение неофита от греховной природы прежней жизни. В раннем христианстве оглашение (катехизация – «наставление в вере») могло длиться до трех лет. За сорок дней до своего Крещения оглашенные умерщвляли свою плоть строгим постом и в обществе ходили с закрытым лицом в грубой власянице. О предварительном очищении оглашенного свидетельствует и прохождение им обряда «отречения от дьявола» в форме диа-

лога оглашенного со священником-инициатором («Отрицаешься ли сатаны и всех дел его и всего служения его и вся гордыни его?» - «Отрицаюсь!»).

Сложное переплетение тем смерти и рождения выражено в двойственности значения места Крещения, в образе купели, одновременно как в чреве матери, так и в месте погребения. «Она гробница, в которой оставляют свою земную жизнь и материнское чрево, в котором зарождается жизнь вечная» [201, с. 301]. Освященная вода, которой передали благотворные свойства преобразующей силы, обладает такой же двойственной силой. Священник после молитв Богу о ниспослании на воду благодати избавления трижды крестит воду и крестообразно дует на нее. Помимо этого воде еще сообщаются необходимые свойства при помазании особым маслом, елеем¹⁰. Елей (греч. ελεος - масло, милосердие, сострадание [131, с. 52]). Древние традиции связывают елей с радостью, светом, исцелением от недугов, в Таинстве Крещения – с присутствием Святого Духа, одной из трех ипостасей Бога. Есть сведения о том, что до XVI в. елеем покрывали все тело крещаемого до погружения в освященную воду купели. «Елей в этом случае, соединяясь с водой, уподобляется масличной ветви, полученной Ноем как радостное знамение примирения Бога с миром» [131, с. 52].

После погружения в воду совершается Таинство Миропомазания. Священник крестообразно помазывает крещеного Святым миром¹¹: его лоб, глаза, ноздри, уста, уши, грудь, руки и ноги. Таким образом особо важные части тела освящаются миром и защищаются от «утекания» полученного дара Святого Духа. Считается, что в это время происходит качественное изменение помыслов и чувств посвящаемого. В целом освященной водой и Миропомазанием очищается и освящается как внешняя оболочка, так и внутренняя сущность неопита. На подобные свойства воды и масла мы обращали внимание в древневосточных посвяtitельных практиках. Кроме того, Миропомазание в Крещении можно сопоставить с ритуальным испытанием и очищением огнем в архаической инициации. Как Свя-

¹⁰ Елей (др.-греч. ἔλαιον – «оливковое масло») - в православном церковном обиходе название оливкового и другого растительного масла.

¹¹ Миро – состав из елея, воды, вина и различных благовонных веществ (до 30): цветов, трав и корней, масел (бергамота, гвоздики, померанца и др.), ладана и др. [190, с. 34-35].

той Дух, который при Крещении материализовался в елее, в День Святой Пятидесятницы сошел на апостолов в виде языков пламени и приумножил их силы, так и «ритуальное обжаривание» закрепляло в архаических посвященных приобретенные качества. Считается, что апостолы были крещены Духом Святым во время праздника Святой Пятидесятницы, поэтому сами стали совершать Таинство Крещения через Рукоположение (хиротонию (греч. χεῖρ – рука и τὸνέω – избирать поднятием руки [131, с. 200])). Позже помазание миром стало заменой Рукоположения (хиротонии). То есть освященное миро имело силу Святого огня. Известно, что до XVI - XVII вв. после погружения неопита в воду Миропомазанием освящали все тело крещаемого. В христианском посвящении огонь присутствует как в символической, так и в открытой форме: зажженные свечи вокруг купели, горящие свечи в руках крещаемых во время троекратного обхода (выражение их желания быть вечными светильниками Бога). Данный элемент посвящения может быть соотнесен с факельными шествиями, круговыми обходами в архаических или в древневосточных, Элевсинских посвяtitельных ритуалах.

В разных христианских конфессиях способы освящения водой различны: в католицизме – через обливание, в протестантизме – через окропление, в православии – через погружение. Ученые последний способ (через погружение) считают более ранним в христианстве. Об этом свидетельствует и этимология слова (от греч. βάπτισμα – погружение в воду), и письменные памятники. Символическое окончание прежней жизни, греховной – в большей степени выражается именно погружением в воду, соотносимым с ритуальным утоплением. Православный священник, трижды погружает крещаемого в воду, произнося «тайно совершительную формулу»: «Крещается раб Божий (имярек) во имя Отца (первое погружение), и Сына (второе погружение), и Святаго Духа (третье погружение)». Это один из центральных моментов ритуала. В архаическом или древневосточном посвящении призывание духа, божества и его символическое появление также составляет кульминацию ритуального действия.

В христианской традиции существуют примеры посвящения не водой, а кровью. Мученики за веру, не успевшие принять Крещение освященной водой,

омываясь своей кровью в муках за Христа, считались христианами, принявшими Крещение кровью. В данном случае в определенной мере можно выстроить аналогию с посвящениями в архаических ритуалах, когда через кровавые излияния или кровопускания в результате различных экзекуций иницианта освобождали от прежнего нечистого и невежественного состояния. При этом действия с водой через погружение или обливание также могли включаться в ритуальный комплекс [41, с. 85].

С темой смерти неопита связано и ритуальное пострижение волос. Данный элемент, символизируя самопожертвование посвящаемого, был достаточно распространенным явлением во многих культурах, например, пострижение как ритуальное действие в Элевсинских мистериях. В Таинстве Крещения крестообразное пострижение волос у неопита на голове также символизирует его бескровную жертву, а вместе с этим - печать Бога на его теле, знак послушания и принадлежности вере (стрижка волос в античном обществе - символ рабства [5, с. 377]). Кроме того, для очищения ума неопита от греховности остриженные волосы, закатанные в комок воска, бросают в освященную воду купели. Здесь следует отметить, что некоторые исследователи идентифицируют пострижение волос с обрезанием (в исламе, иудаизме).

Как акт свершившегося нового рождения крещаемый подтверждает произнесением молитвы Символа веры, знанием основных постулатов христианства. Подобно клятве неопита в архаических и других посвящениях крещаемый демонстрирует свою принадлежность к новой вере. Общим для всех посвящений является и элемент увещания неопита инициатором, крещенного – священником.

Сопричастность новому духовному родителю, наставнику в Крещении устанавливается и в теме «сочетания со Христом». Произнеся отречение от сатаны, крещаемый, троекратно соглашается на сочетание с женихом-Христом («Сочетаваюся»), подобно невесте перед венчанием, подтверждая свою верность Христу и покорность. Таким образом, Бог через Крещение в жизни посвященного занимает место не только нового родителя, но и самого близкого друга, любимого, настав-

ника, защитника. При этом можно отметить временное стирание половых признаков посвящаемого. Духовная цель брака делает эту связь вне гендерной.

В Крещении отражено не только рождение нового индивида, но и подчеркивается специфика его половой принадлежности. После освящения водой в купели крещаемого принимает восприемник такого же пола, что и крещаемый. Когда новопосвященный воцерковляется, он допускается в Свята́я Святы́х храма – алтарь, это символически выражает допуск посвященного к сокровенным тайнам христианской общины. Причем крещенные лица женского пола в алтарь не допускаются, вероятно, в напоминание об ограниченных возможностях женской природы и о ветхозаветной истории грехопадения.

Белая крестильная рубашка, нательный крест на шее являются внешними знаками внутреннего преобразования крестившегося. «В белое облекшиеся» (*in albis incidents*) новопосвященные символически возвращались в состояние первоизданной невинности и целостности, в котором человек пребывал в раю. Нательный крест - одновременно и знак принадлежности к новому сообществу, свидетельство нового статуса личности, и символ сопричастности с Богом, защищает и оберегает. В архаической инициации подобными знаками, маркирующими личность, служили татуировка, знаки-обереги и др.

В мифологическую основу Таинства заложен мифологический образец, ритуальные действия, утвержденные Богом. Сам Иисус Христос, Сын Божий по воле Бога-Отца был крещен пророком Иоанном Крестителем в водах Иордана. Несмотря на то, что сам Иисус не крестил водою, своим ученикам он заповедовал: «Идите и научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа» [19; Мф.28:19], [Там же; Мк.16:16]. А беседуя с Никодимом, Христос подтвердит, что в Царство Божие только тот может войти, кто вновь родится посредством воды и Духа [Там же; Иоан. III, 5]. Христианский миф использует разнообразные вербальные и невербальные формы при своем воспроизведении: пение-чтение, символы и ритуальные действия. Крещаемые при этом становятся соучастниками реактуализации событий священной истории. Более ранняя практика Крещения была связана с праздниками Святой Пасхи и Святой Пятидесятницы, событиями

смерти и воскрешения Иисуса Христа. Помимо евангельских образов и сюжетов в Таинстве присутствуют и ветхозаветные темы космогонии и антропогонии. Приведем несколько примеров данного утверждения: сотворение Адама читается в поднятии священником младенца вверх, вдыхание Богом-Творцом жизни в первозданные воды и сотворенного человека символизируется дуновением священника на воду и крещаемого. Кроме того, ветхозаветный образ восьмого дня как выхода из семи дней творения мира представлен в эпоху раннего христианства традицией оставления новопосвященным на восьмой день после Крещения своих крещенских одежд в храме, что означало начало истории его самостоятельной духовной жизни в качестве христианина.

Главным инициатором ритуала является Бог, имя которого призывается и прославляется в течение Таинства. До христианской традиции очистительно-посвятительный обряд проводил пророк Иоанн Предтеча (Креститель) на реке Иордан. Позже совершать Таинство получили право высшие духовные иерархи христианства, ученики Христа, апостолы или епископы, которых рукоположили апостолы. В настоящее время рукоположенный священник является законным вершителем Таинства.

Отличительная особенность Крещения от языческих мистерий, по словам Тертулиана, состояла в простоте, в отсутствии блеска, пышности и великолепия ритуала [Цит. по 3, с. 43]. Тем не менее, семантика простых видимых действий является многослойной. Крещение относится к Таинству, «в котором чрез видимые или чувствам подлежащие знаки сообщается людям невидимая спасительная сила Божия или благодать Святаго Духа» [3, с. 2]. Таким образом, глубокое метафизическое содержание (как и в античных мистериях) в христианском посвящении было сконцентрировано в упрощенной модели внешних действий (в отличие от античных мистерий).

Во время Крещения отсутствует гендерная сегрегация, как и во время Элевсинских мистерий, и разрешается присутствие других, уже крещеных членов христианской общины, что способствовало укреплению духа коллективизма. Эта мнимая экзотеричность ритуала была не опасна для него, поскольку сокровенные

тайны были надежно скрыты за внешней простотой. Их постижение требовало значительной подготовки, за время которой опасный своим невежеством профан-неофит становился истинно посвященным, верным и надежным. На особую форму эзотеричности в христианстве указывал А. Дугин: «Эзотерическая подоплека Православия очевидна в сакральной архитектуре церквей, в инициатической иконописи, в широко распространенной апофатической теологии (фактически отмененной экзотерическим католицизмом при введении догмата о филиокве), в монастырских созерцательных практиках, в исихазме, старчестве, традициях юродивых и т.д.» [61, с. 41].

По замечанию М. Элиаде, Р. Генона и др. статус мировой религии обязывал христианство найти общий знаменатель, смешав воедино культурные и многие религиозные «провинциализмы» темы искупления. Христианство преодолеvalo этнические и сословные барьеры, обращаясь к простоте и ясности внешней религиозной практики для ее понимания широкой аудиторией, но сохранило при этом глубокое духовное содержание Таинств, в которых запечатлелся опыт предшествующих посвящений, и древневосточных (иудейских в том числе), и античных. Тем не менее, П.Л. Зайцев обращает внимание на следующее: «Первое, что нарушил Иисус из Назарета, это инициационную систему своих отцов» [73, с. 166].

Рассмотрим специфику структуры инициационного комплекса Крещения, который имеет четкую трехчастную структуру.

К прелиминарному периоду относятся следующие подготовительные акты, происходящие вне храма, т.е. еще на профанной территории:

- имянаречение (отречение от прежнего имени, отказ от своего прежнего образа
- «отделение от общества неверующих» [190, с. 23]);
- оглашение (выделяют два последовательных акта: первый - покаяние в прежних заблуждениях, грехах, пост, аскезы, изъявление желания «сочетаться Христу»; второй - принятие догматов христианства, клятва верности и искренней веры), в раннем христианстве этот период длился до 3 лет, позже до 40 дней;
- третье оглашение – «отречение от дьявола»: троекратное крестообразное дуновение инициатором на неофита, наложение руки на его голову, заклинательные

молитвы, отречение неопфита и восприемника от дьявола (троекратное произнесение «Отрицаюся» на вопрос священника, троекратное произнесение «Отрекохся» на вопрос священника, затем дуновение и плевание на запад);

- «сочетание Христу»: обращение неопфита на восток с изъявлением желания сочетаться Христу, поклон, чтение неопфитом «клятвы» - Символа веры.

Ко второму периоду, *лиминарному*, относится само Таинство Крещения, происходящее в самом храме, а в раннем христианстве - в баптистерии около храма, т.е. в пограничной зоне посвящения, уже не в профанном мире, но еще и не в сакральном пространстве храма. В него входят следующие священнодействия:

- молитвенное обращение священника к Богу, призывание Святого Духа;
- освящение воды и масла (елея) (через дуновение, молитвы); помазание воды елеем (крестообразный знак);
- помазание елеем неопфита с призыванием Святой Троицы (крестообразные знаки на лбу, груди, спине, ушах, руках, ногах);
- погружение неопфита в воду (троекратно с призыванием Святой Троицы);
- облачение неопфита в белые одежды («ризы правды») с призыванием Святой Троицы; возложение нательного креста на него (с призыванием Святой Троицы);
- возжигание светильника и вручение его неопфиту.

Вышеописанные священнодействия, как мы выше отметили, служат очищению неопфита, духовному обновлению, уподоблению его образу Иисуса Христа и приготовлению к передаче ему «благодатных даров Святого Духа». Как мы уже заметили выше, в ранней христианской церкви этот акт совершался через возложение рук священника (апостола) на голову посвящаемого. Позже Миропомазание стало заменой хиротонии [190, с. 37]. Таинство включает два акта: освящение мира; помазание неопфита (крестообразное «запечатывание» лба, век, ноздрей, рта, ушей, груди, рук и ног); троекратный обход вокруг купели со свечой; чтение Евангелия и Апостола (утверждение совершившегося духовного погребения и воскресения неопфита).

К третьему периоду, *постлиминарному*, который сначала совершался на восьмой день после Миропомазания, относятся следующие священнодействия:

- просительные молитвы о сохранении духовной силы неопита;
- омовение (смывание мира с тела неопита и констатация совершившегося Таинства);
- пострижение волос на голове неопита (с призыванием Святой Троицы);
- воцерковление (с призыванием Святой Троицы перед храмом, при входе в храм, посреди храма перед алтарем и в алтаре – для неопитов мужского пола); введение новокрещенного в общество верующих, в храм, представление его святым образам Бога совершается иногда на 40-й день после крещения;
- Таинство Евхаристии (принятие Святого Причастия).

Относительно особенностей Крещения в римско-католической традиции приведем некоторые замечания А. ван Геннепа [44, с. 89]. Вписывая основные действия средневекового Крещения в трехчастную структуру, он относил к *первой ступени посвящения* оглашение крещаемых, обращая при этом внимание на то, как элементы прелиминарного периода совершают «двойное вращение»: отделение («изгнание бесов») - приобщение («начертание креста на лбу»). К *лиминарному периоду* он относил присутствие оглашенных на дозволенной части религиозного собрания, продолжение «изгнания бесов», обряды «отверзания слуха», наставления, елеопомазание тела оглашенного, «сочетание со Христом», произнесение клятвы (молитвы «Верую»). *Третий период – постлиминарный*, приобщение включал в себя окропление, облачение в белые одежды, запечатлевание крестом, Причастие, питье напитка из меда, воды и молока, включение в общину.

При этом необходимо указать на значительное конфессиональное отличие в представлении о необходимом субъективном условии для совершения и действительности Таинств, а именно «во внутреннем настроении и расположении христианина, принимающего Т.» [188, с. 7]. В Православии «Действительность Т. ...не зависит от заслуг или достоинств лиц, совершающих и приемлющих Т.; спасительное же действие Т. обуславливается известным нравственным состоянием человека, приемлющего Т.; оно требует от человека веры, сознания великого значения и важности Т. и, наконец, искреннего желания и полной готовности принять его. При отсутствии этих последних требований принятие Т. служит к

осуждению человека (1 Кор.11:26-30)» [188, с. 7]. Это утверждение может в определенной мере объяснить продолжительные увещания инициаторов, определенный психоэмоциональный настрой неопитов в древних инициациях тем, что без этого условия посвящение является не просто бездейственным, а приобретает деструктивную направленность. По теории католического учения «opus operatum» - «от достоинства и качества лиц, совершающих Т., не только не зависит действительность Т., но не зависит и спасительное действие их» [188, с. 7].

При Пострижении в монашество (в православной церкви) также явно выражены три ступени. На первой (*прелиминарной*) неопит хоть и отделяется от прежней социальной группы, но еще имеет возможность вернуться в нее. Для этого подготовительного периода характерны следующие этапы послушничества: в роли послушника, рясофорного послушника. Главные действия на этом этапе направлены на испытание твердости намерения уйти из профанного мира и активной социальной (монастырской) жизни. На второй стадии (вступительной) неопит становится рясофорным монахом – иноком (от др. рус. «инь» - один), т.е. новоначальным монахом. При посвящении он проходит следующие акты: новое имянаречение, крестообразное пострижение волос на голове, обет послушания (отказ от своей воли и предание себя Божьей воле, которая передается через наставника-духовника-старца).

В основе *лиминарного* этапа - пострижение в Малую (и Великую) схиму¹² - главными актами являются: четыре обета постригаемого (послушания, безбрачия, нестяжания и постоянной молитвы; во время Великой схимы возможен дополнительный пятый обет - затворничества), новое имянаречение, крестообразное пострижение волос на голове, облачение в новую одежду. Монашеские простые черные одежды символизируют пребывание в состоянии смирения и покаяния в грехах. Верхняя мантия, не имеющая рукавов, развевающаяся, уподобляясь крыльям, символизирует принятие человеком ангельского образа. Помимо этих основных актов при пострижении также производят следующие действия: проси-

¹²Схи́ма (от др.-греч. σκῆμα — образ) — в православии - обет, клятва монахов о соблюдении строгих правил аскетического поведения.

тельные молитвы, земные поклоны инока, снятие им своих прежних одежд, докимассия, напутствие постригаемому, возложение Святых книг на его голову и призывание Святого Духа, ношение горячей свечи и креста.

К третьей стадии Пострижения в монахи (*постлиминарной*) можно отнести такие действия, как приветствие новопостриженного монаха другими монахами, «братское целование», принятие Святого Причастия.

Пострижение в монашество называют вторым крещением. Во-первых, оно не может совершаться перед первым, водным крещением, а во-вторых, в результате в более значительной степени осуществляется главная функция христианской инициации – сакрализация индивида, его сопричастие с Богом и подготовка к переходу в жизнь вечную.

Из Таинства Посвящения в Священство (в епископа) укажем на акты, особо узнаваемые по царским посвящениям в Древней Месопотамии: акт докимассии (испытания веры посвящаемого, его речь, просьба о благословении, ритуальный допрос о догматах веры, клятва о соблюдении законов веры и повиновении, подписание своего обещания), знаки подчинения и повиновения присутствующим архиереям, ритуальное самоуничижение, покорность Богу (коленопреклонение, целование рук архиереям), вручение символов духовной власти – особого одеяния и пастырского жезла.

И Р. Генон, и А. Дугин выстраивают линию развития посвящения от ранней традиции до современности. Р. Генон в своих работах оперирует понятиями «виртуальная инициация» (возможное посвящение) и «реализованная инициация» (совершившееся посвящение). Первое посвящение, как правило, может являться начальной стадией второго. Отметим важную характеристику виртуальной инициации, на которой настаивает Р. Генон в том, что ритуал окажет воздействие на неофита, даже при условии его недостаточной подготовки для осознания смысла инициации, но только в том случае, если, «будучи правильно облеченный функцией «передатчика», он будет ее выполнять, соблюдая все предписанные правила и с интенцией, достаточной для осознания его привязанности к традиционной организации» [45, с. 73]. Кроме того, по мнению Р. Генона, определяющим фак-

тором инициации является осуществление сакральной коммуникации, духовной трансмиссии, а значит, наличие у инициатора сакральной квалификации. Р. Генон считал, что в позднем католическом экзотерическом социализировавшемся христианстве уже невозможна никакая инициация, так как ритуалы посвящения перестали указывать путь к достижению высшего сверхиндивидуального существования (как в эзотерических мистериях) и теперь, обещая «спасение», касаются только внешней стороны личности верующего [46, с. 33]. Р. Генон утверждал, что для раннего христианства, сугубо эзотерического и инициатического, не был характерен законодательный социальный аспект. Но позднее христианству пришлось «заимствовать «каноническое» право (т.е. экзотерическую догму) ... несколько адаптированное римское право» [46, 30]. При этом Р. Генон допускал «возможность специфически христианской инициации, предназначенной для элиты, которая по определению не могла довольствоваться лишь экзотерической точкой зрения» [46, с. 34]. Обращаясь к опыту Восточных Церквей, он отмечал, что в них еще сохранились определенные формы христианской инициации, и полностью утверждал ее наличие в практике исихазма, «инициатический характер которого не вызывает никаких сомнений» [46, с. 38].

А. Дугин считает, что православный ритуал, в отличие от католического, сохранил интактный характер раннехристианского посвящения и поэтому остается оперативным инструментом для передачи «виртуальной инициации» [61, с. 43]. При этом он предупреждает, что в широком демократизме, в рассредоточенности, дисперсности эзотерического аспекта православной инициации есть опасные моменты. Так как внутренняя природа широкого круга людей достаточно различна, «виртуальная инициация» в Православии, передаваемая всем христианам, для многих оказалась не доведенной до окончательной цели, достичь которую смогли лишь немногие (много «званных», но мало «избранных»): «избранные, святые, исихасты, старцы, монахи или просто исключительные личности, конечно, могли дойти до конца этого пути, но большинство вынуждено было ограничиваться лишь одной «виртуальной инициацией»» [61, с. 44]. Как мы указывали ранее, Р. Генон считал необходимым для реализации инициации такое качество

индивида, как «посвящаемость», т.е. прирожденная предрасположенность, потенция, которая на основании «активного» характера духовной работы посвященного перейдет в «релизацию» и создаст собственно его квалификацию [45, с. 33-34].

Кроме этого, А. Дугин указывает еще на одну органичную особенность инициации в рамках русского православия - на контринициатичность. (Под «контринициацией» Р. Генон подразумевал искажение целей инициации, которые вели к ее уничтожению, разрушению остатков истинной Традиции). Главную опасность этого А. Дугин видит в прерывании прямой связи иницируемого с Абсолютом, в активизации роли инициаторов, которые брали на себя функции интерпретаторов божественной воли, сакральных знаний, а, по сути, становились «слепыми поводырями» неофитов. В отражении этих идей А. Дугин видел опасность бесконтрольной автоинициации в русском православии, так как она «реализовалась не по пути позитивного восхождения сквозь мир психический в мир чисто духовный, небесный, сверхиндивидуальный, а по пути «сплавания» с промежуточным, средним миром, с миром психики, то есть с тонким космосом» [61, с. 45].

Одним из эффективных показателей взаимообусловленной связи между эзотеричностью и инициатичностью традиции, а также экзотеричностью и контринициатичностью традиции, ученые считают сосуществование религиозных и оккультных ритуалов и сообществ. Так, в рамках католической культуры при официальном доминировании экзотерической традиции возникало множество эзотерических сообществ, а в рамках ортодоксальной культуры при официальной эзотерической традиции не было подобной острой надобности в других внеконфессиональных эзотерических формах. И еще один фактор, указанный Р. Геноном и А. Дугиным, - распространение оккультизма в России в конце XIX – начале XX вв., которое было связано именно с особенностью русской склонностью к «психизму» и кризисом русской христианской церкви [61, с. 45].

В заключение данного параграфа отметим и главные особенности протестантского посвящения, для которого характерен явно выраженный социальный аспект деятельности. Относительно инициации это выразилось в том, что крещение слилось с посвящением в священство, по словам М. Лютера, в крещении «мы

все посвящаемся в священство». В протестантских церквях отрицается учение об апостольском преемстве и рукоположении в понимании исторических церквей. Пострижение в монашество было совсем отменено. В протестантской культуре Таинства рассматриваются как «внешние знаки и символы союза со Христом» [188, с. 6], т.е. не относятся к сакральной коммуникации.

Подводя итог сказанному, подчеркнем, что христианское посвящение явило пример генезиса инициации в условиях мировой религии. Оно аккумулировало духовный опыт предшествующих культур древних цивилизаций, а опосредованно через них – и архаических, сохранив и развив все основные типы, темы, мифологическую основу, трехчастную структуру. В функциональном плане посвящение развивалось от сакрализации к социализации. Оно сохранило эзотерическую и экзотерическую сторону ритуала, при этом его широкое распространение повлияло на характер эзотеризма, который неявно стал присутствовать в открытой форме экзотеризма. Крещение является примером группового конфессионального посвящения; при этом в условиях массового посвящения актуальной становится автоинициация. Таким образом, можно констатировать историческую устойчивость инициационного комплекса, при отдельном смещении содержания основных его элементов.

2.4 Посвящения в Новое время и в современной культуре

Как известно, одной из важнейших особенностей культуры Нового времени стало ее «обмирщение», усиление ее светского характера. И проведение инициаций уже не является ее характерной чертой. Посвящения, скорее, выступают как остаточные явления, унаследованные от прошлых эпох, такими можно считать все инициации в рамках мировых религий. Но кроме них инициации продолжают занимать свое место в посвятительных обрядах различного рода тайных обществ, образуя тем самым некую «связующую нить» между культурами прежних эпох и современностью. К числу наиболее известных и популярных тайных обществ XVIII-XIX веков относится масонство. Не имея здесь возможности по-

дробно его рассмотреть (см. наши статьи [34], [35], [37]), сообщим характерные особенности масонской инициации.

Посвящение в масонстве в Новое время. Масонская инициация является очередным историческим этапом развития посвятительной духовной практики. Она аккумулировала в себе опыт предшествующих историко-культурных эпох «от первобытных военных союзов и древнейших жреческих объединений, подобных зороастрийским магам, вавилонским служителям Астарты, до пифагорейско-орфического братства или сект раннего христианства» [178, с. 10] и заканчивая герметическими течениями эпохи Возрождения [16, с. 91]. При этом она сохранила главную тему ритуального комплекса – «прохождение через смерть» и «новое рождение» индивида, а также мифологическую основу – космогонию и сюжет об умирающих и воскресающих богах, культурных героях. Среди особенностей трансформации ритуала отметим движение от профессионального посвящения (средневековых ремесленников) к посвящению в тайное общество, от социализации экономической – к социальной дифференциации и политизации, от профессиональной консолидации и сегрегации – к эзотерической, значительное усиление аксиологической и гносеологической функций, на поздних этапах снижение гендерной сегрегации, сакрализации.

Анализ развития посвятительной практики масонов указывает на структурную устойчивость инициации уже в иных исторических условиях. Вместе с этим становится очевидным ее превращение в явление игровой культуры, по мере ее постепенной десакрализации и утраты статуса священнодействия. Р. Генон считал, что в масонстве отрыв от эзотерических корней происходил в результате развития рационализма и материализма, а искажение значения ритуалов и символов уводило адептов от сути инициации [45, с. 57]. «Масонство» многие словари относят уже не к тайным обществам, а к транснациональным общественным движениям [91, с. 287].

Все эти изменения нашли свое дальнейшее развитие в **современной культуре**. В исследованиях, посвященных инициации в современном мире, четко выделяются две противоположные позиции. Согласно первой, начиная с эпохи

Возрождения, инициация постепенно стала утрачивать свое значение в культуре, и в современном мире инициация почти не представлена. Она растворилась в светской культуре, народных обычаях, играх и литературных мотивах, в которых ее присутствие выражено лишь отдельными элементами ритуального комплекса [201, с. 304]. При этом отмечается сохранение практики посвящения (часто в модифицированном виде) в рамках традиционной культуры, мировых и национальных религий, тайных обществ. Сторонниками этой позиции являются, как правило, религиоведы и философы (М. Элиаде, Р. Генон, А. Дугин и др.). По словам М. Элиаде, современный человек более не находит в посвящении онтологической значимости, не воспринимает его в качестве религиозного сознательного испытания, необходимого для радикального изменения жизни, для спасения. Существующие же варианты посвящения затрагивают только психологический план личности [201, с. 317]. Указывая в качестве основной причины исчезновения практики посвящения постепенную десакрализацию ритуала, эти ученые определяют *сакрализирующую функцию* инициации как системообразующую. Ранее, указав на амбивалентность термина «инициация» (профанный и сакральный смыслы), а также выявив функциональную флуктуацию (от социализации к сакрализации) как особенность генезиса первобытных, древних и средневековых посвящений, мы обращали внимание на сакральность содержания как определяющий признак посвятительной практики.

Согласно второй позиции, инициация в настоящее время не только не исчезла, но, напротив, получила еще более широкое распространение, особенно в таких областях, как практическая психология, педагогика и др. [57]. Сторонники данной позиции опираются на представления о *психологической функции* инициации как основной, что отражено во многих экспериментальных исследованиях по изучению психотерапевтического, педагогического потенциала инициации [210], [214], [217], [218].

Опираясь на утверждения Карла Густава Юнга («Единственным «процессом инициации», который живет и практикуется сейчас на Западе, является анализ бессознательного, используемый врачом в терапевтических целях» [206, с. 72]),

многие современные психологи активно используют для характеристик своих опытов термин «инициация», проводя аналогии с архаическим посвящением. К.Г. Юнг, введя термин «инициация» в понятийный аппарат психологии, не умаляя сакрального содержания инициации и относя ее к религиозным практикам, соотносил (но не идентифицировал. – *И.В.*) посвящение с определенными этапами и формами процесса индивидуации [77, с. 91-93]. Современные психологи, как правило, используют такие определения термина «инициация», в которых присутствует только социальный контент и опущен сакральный. Например, «инициация» определяется как «комплекс действий (в основном обрядовых), посредством которых совершается и формально закрепляется смена социального статуса... индивида, происходит включение его в какое-либо замкнутое объединение, приобретение им особых знаний, а также функций или полномочий» [56, с. 6].

Но у ряда психологов встречается и иной подход, связанный с представлениями о более широких возможностях инициации [92, с. 195]. Так, М.В. Тендрякова, психолог и этнограф, отмечает, что психотерапия «пока решает более частные задачи, не обладая столь мощным личностнопреобразующим потенциалом, как первобытные обряды посвящения» [171, с. 30].

Рассмотрим несколько примеров современных вариантов инициации в аспекте специфики ритуального комплекса посвящения.

Военные инициации. В исследовании Дениса Владимировича Тамаева по социальной психологии («Инициация как фактор повышения сплоченности офицерских подразделений специального назначения») уже непосредственно из названия видно, что инициация выступает как средство реализации консолидирующей функции. Автор акцентирует внимание на том, что в военной среде с недавних пор стала практиковаться организованная, официальная инициация, которая стала альтернативой стихийного, неофициального варианта, часто носившего асоциальный характер, известного как «дедовщина» [169], [14, с. 42-46].

В качестве официальной инициации военнослужащих подразделений СпН ВВ МВД РФ (спецназначения внутренних войск министерства внутренних дел РФ) автор предложил определенный порядок действий [169, с. 99].

На *предварительном этапе* («формирования направленности на прохождение испытаний») ведется отбор возможных кандидатов, собеседование с иницилируемыми, их рефлексия по вопросам представлений о профессиональных качествах военного офицера и соответствия образу профессионала.

На *первом этапе* – подготовительном – усиленные физические занятия кандидатов. На *втором этапе* – прохождение личным составом экспериментальной группы группно-ориентированной программы инициации, когда иницилируемым предлагается преодоление испытаний в искусственно созданной фрустрирующей среде в виде прохождения практических тестов (полосы препятствий, марш-броска и т.д.). На *третьем этапе* – ритуал посвящения кандидатов, прошедших испытания, рефлексия по итогам инициации.

Как видим, автор придерживается трехчастной структуры инициационного механизма. В наличии здесь есть и элементы психологического настроя, отбора кандидатов, и психофизические испытания, и ритуализированная маркировка проиницированных кандидатов. Длительные (более чем полуторачасовые) диагностические процедуры на предварительном этапе, методы психологического воздействия и другие практические мероприятия отчасти напоминают докимассию в древних инициациях. После фиксации прежнего доинициационного самоопределения индивида происходит планирование направления корректировки качеств его личности. Но суть испытаний кандидата, по нашему мнению, не совсем соответствует характерным особенностям подобных стадий традиционной инициации. Данный вариант лиминарного периода представляет испытания, пределы которых предварительно известны кандидату, что вырабатывает инициационный иммунитет. В традиционном варианте инициации лиминарный период – пребывание в состоянии полного замешательства, страха перед неизвестностью неконтролируемых неофитом событий. В результате этой неопределенности, нервно-психического напряжения, соотносимого с переживанием неофитом состояния ритуальной смерти, создавались необходимые для инициации условия. Определенную специфику в испытательный период СпН ВВ создает и присутствие посторонних, работников медицинской службы. Эта «служба подстрахов-

ки» вносит в процесс инициации игровую тональность. Кандидат, вероятно, переживает не страх смерти, а страх унижительного позора перед сослуживцами. Это кардинально отличает данную процедуру от реальной инициации, которая станет возможной для этих кандидатов в условиях реальных боевых действий (в «боевом крещении»). Из этого следует, что основная тема инициации представлена достаточно опосредованно.

Тема «возрождения» кандидата, характерная для отцовского типа посвящения, к которому можно отнести посвящение СпН ВВ, в силу его жестких испытаний на мужскую военную состоятельность, четко заявлена Д.В. Тамаевым: «Ритуализация включения инициированного в группу может быть метафорично представлена как возрождение личности с новым социальным и профессиональным статусом в роли члена группы» [169, с. 97]. Но ведь если нет темы смерти кандидата, то и нет основы для темы его возрождения. Но несмотря на это и, вероятно, для большей убедительности автор заявляет и тему «нового рождения» кандидата. При этом предполагаемые онтологические изменения в результате «реновации» у инициированной личности, претерпевшей «переориентацию... на «новое материнское лоно» [169, с. 97], сравниваются с «эксплуатацией чувства социальной привязанности с целью перепривязать человека к той или иной социальной общности» [Там же]. Определенный психологический эффект подобных испытаний очевиден, но глубинные изменения в сознании личности, на наш взгляд, не происходят.

В качестве инициаторов на предварительной, первой и третьей стадиях данного посвящения выступают вышестоящие по рангу военные офицеры, администраторы – организаторы посвящения, а на второй стадии – инициаторы как наблюдатели; судьи – группа профессионалов СпН ВВ, которым предстоит принять кандидата в свои ряды. При этом инициаторы на втором этапе («старшие «осведомленные» члены группы») являются более реальными инициаторами, так как предполагается, что они, уже пройдя боевые действия и обретя героическое бесстрашие и военный опыт, владеют качествами, к которым стремится иницируемый, на что и вдохновляют кандидатов через прохождение испытаний своим

присутствием. Они как бы несут в себе дух спецназа, присягу которому дают кандидаты во время третьего периода в уставном обращении «Служу Отечеству и Спецназу!». Вот только они не в состоянии выполнить еще одну важнейшую функцию инициатора – подстраховать кандидата в опасном состоянии выхода за предел (жизни-смерти) в лиминарном периоде инициационных процедур. Выход за предел – это важнейшее условие инициации, кульминация кризиса, поэтому инициатор, который контролирует этот опасный для неопита переход, должен обладать сверхъестественными способностями и полномочиями. Эту задачу в данной инициации выполняет медицинская служба скорой помощи.

Кроме образа спецназа как некоего духовного авторитета всего подразделения для военнослужащих автор исследования представляет собирательный образ духа группы как «транслируемый группой профессиональный прототип», к которому стремится каждый иницируемый член группы [169, с. 96] и «прототипическое поведение которого с адекватными для данного профессионального сообщества и группы поведенческими реакциями» воспринимается, копируется и воспроизводится кандидатами как образец профессионального поведения [Там же, с. 93]. Таким образом, аналогом божественных сущностей, мифологических героев, образцов для подражания здесь выступают профессиональные прототипы, «идеальные идентификации». А вот теневую сторону личности иницируемого (как аналог элемента комплекса - обнаружение своего внутреннего «Хаоса, ада») автор называет «негативной идентичностью» иницируемого и по инструкции предлагает следующие действия: «В процессе инициации офицер стремится приблизить реальную идентичность (ту, которую он желает в себе зафиксировать. – *И.В.*) к идеальной идентичности и максимизировать дистанцию между реальной и негативной идентичностью (ту, которую он в себе обнаружил, но не желает признавать. – *И.В.*) путем манипулирования предъявляемой идентичностью в социальном взаимодействии» [169, с. 39-40]. Иначе говоря, индивид в данной инициации отказывается от люстрации (очищения), не переживает состояние кризиса до конца, до патоса, после которого, преодолев границу полного осознания себя, входит в состояние катарсиса, а в решительный момент сбегает, «играя в прятки»,

не освобождаясь, не изживая из себя до конца образа Хаоса, зверя, который будет давать о себе знать в поведении якобы инициированного.

Сакральный элемент, заметный в имявыражении (спецназ, профессиональный прототип), в «фетишах» (знамени, краповом берете, тельняшке и др.), в символической маркировке (татуировке, боевых шрамах), таким образом, опосредованно присутствует, и вокруг него формируется ритуальное пространство. Но официально он не определяется, а значит, и не осознается его значимость авторами данного варианта посвящения. Цель этой инициации презентуется в социализирующих границах – формирование определенных профессиональных качеств у кандидата, регулирование внутригрупповых процессов, а также консолидация профессиональной группы, а функция сакрализации полностью отсутствует. Здесь можно предположить и существование аналога мифологической основы («героических мифов») инициации в виде документальных свидетельств реальных образцовых действий воинов.

За данным вариантом инициации правильнее было бы закрепить используемые автором такие наименования этого процесса, как «квалификационного испытания военнослужащих на ношение крапового берета», «группо-ориентированной программы «целенаправленного воздействия на личность силами группы» в условиях искусственно созданной фрустрирующей среды» [169], «экзамена», «социально-психологических действий», и признать, что он более относится к игре в инициацию.

Парадоксально, но неофициальные обряды солдатской субкультуры («дедовщина») ближе к подлинной инициации. Михаил Лазаревич Лурье выявляет элементы первичной инициации в обычае «вписки» вновь прибывших солдат в казарменную среду: бессонные ночи усиленного физического труда, унижение, побои, особый сленг и т.п. Статус новобранцев («запахи», «духи» и т.д.) также символизирует о пребывании их в пограничном состоянии («на волоске от смерти», утрата человеческого образа). Данные виды посвящений имеют несколько этапов и соответствующих обычаев перехода («перевод-отбывание», «праздник стодневки»), каждый с особой маркировкой [109, с. 86-91]. Но несмотря на высо-

кую степень ритуализированности поведения солдат срочной службы в подобных посвящениях, их общая направленность не соответствует основным характеристикам инициации (витальности и гуманистичности). Подобные виды контринициаций мы рассмотрим ниже в разделе неофициальных посвящений.

Психологические инициации. Проанализируем еще один вариант официально организованной инициации, более соответствующей возрастному посвящению. При анализе мы будем опираться на экспериментальные разработки психолога Валерии Сергеевны Мухиной [127-130], а также на материал диссертационного исследования Федора Анатольевича Сидоришина по педагогической психологии («Психологические инициации как средство повышения эффективности межличностного общения и рефлексии у подростков во временных объединениях»). В названии вновь проакцентирована узкофункциональная направленность исследования, и вновь инициация автором обозначена как «средство повышения эффективности», а также как «средство, обеспечивающее создание условий для развития социально активной личности». Рассматривая феномен инициации в психологическом аспекте, психологи делят ее на несколько разновидностей-этапов (инициация послушанием, инициация физическими трудностями, инициация свободой, инициация страхом и одиночеством), каждая из которых позволяет выполнить отдельно поставленные педагогические задачи. По некоторым критериям можно сопоставить эту инициацию с инициацией по материнскому типу (в которой воспитание сыновней/дочерней покорности имело определяющую направленность), инициацию физическими трудностями – с инициацией по отцовскому типу (по наличию психофизических испытаний), а другие разновидности (инициация страхом, одиночеством, свободой) были составляющими обоих типов инициации. Представленные отдельные инициации можно рассматривать как последовательные этапы одного посвящения.

Структуру инициации послушанием составляют следующие последовательные действия:

подготовительный этап – вводная беседа об исторической миссии инициации как необходимого условия взросления и принятия подростка в общество;

главный этап - испытания в форме индивидуальной рефлексии («Готов ли я к испытаниям послушанием?» [158, с. 82]), совершение алогичных действий (выкопать растение, пересадить его корнями вверх, полить), групповая рефлексия («Ты понял, что произошло? Чему новому ты научился? Что важное для себя постиг?») [Там же]. На наш взгляд, данные действия не только убивают живое растение, но и травмируют психику ребенка. Автор находит в этом иной эффект, а именно проверку личности на социальную зрелость, на понимание законов социальных отношений людей, на «способность выполнять задание вопреки сложившимся знаниям о природе растений, но в соответствии с распоряжением лидера» [Там же]. Позволим себе заметить, что в данном случае идентификация личности строится через насилие над природой, что кардинально отличает данную практику от сути возрастных посвящений, в результате которых выстраиваются гармоничные отношения между человеком и природой. К подобным алогичным действиям прибегали инициаторы монашеских посвящений, когда испытывали готовность «послушника» к отказу от собственной воли ради служения воле Божьей. Разница между этими примерами (конфессиональной и возрастной инициаций) в том, что готовящийся стать монахом осознанно желает «убить» в себе свою личность, дабы стать оружием Божьим, он считает инициатора выполняющим Божью волю, а данная психологическая инициация послушанием своей целью заявляет воспитание социальной зрелости личности подростка. Не думаем, что социальная зрелость выражается в бессознательном, слепом выполнении «распоряжения лидера», который позиционирует себя в качестве инициатора-психолога данного варианта посвящения;

заключительный этап – ритуальные действия в «круговой поруке», объединение всех инициированных и инициатора-психолога общим рукопожатием, общее троекратное скандирование-утверждение желаемого результата («За сегодняшний день я стал мудрее! За сегодняшний день я стал взрослее!» [127, с. 5]). Данный элемент своеобразного аутотренинга направлен, по словам Ф.А. Сидоришина, на фиксирование и утверждение желаемых результатов инициации послу-

шанием. Обратим внимание на использование троекратности при воспроизведении формулы, что в религиозно-магической практике имело сакральную силу.

Если представить инициацию послушанием как первый этап комплекса психологических инициаций, то на следующем - подросток проходит испытания физическими трудностями. На данном этапе проводятся более серьезные испытания для того, чтобы подросток сделал объективные выводы о своих реальных физических возможностях, при этом стараясь «не дать сорваться своему телу от перегрузок» [127, с. 6]. В основе физических трудностей автор предлагает спортивные упражнения из «комплекса десантника». Но данный вариант физических трудностей вне профессиональной мотивации выглядит достаточно нелогично.

Инициация физическим трудом, как и послушанием, начинается и заканчивается рефлексией («Чему новому ты научился? Что важное для себя постиг?» [127]) и ритуальными действиями (объединение всех в более плотное кольцо, плечо к плечу, обхват друг друга руками – вариант братания). Под конец этой акции произносится «клятва вступившего на путь инициации». Клянутся инициированные, вероятно, перед лицом лидера инициатора-психолога, а также общему духу своего коллектива и самих себя, так как никаких священных атрибутов на морском пляже (где проводится инициация) не заявлено. В тексте клятвы есть обращение к Отечеству: «Мы – отроки России! Клянемся!.. Учиться и работать во славу Отечества!» [127]. Несмотря на содержание клятвы, все физические трудности данной инициации направлены не на защиту Отечества (как испытания боевого характера у десантников, спецназа), а на отчаянное спасение своей жизни от виртуального врага, т.е. инициируемые заряжены страхом смерти. В этом разительное отличие от реальной возрастной инициации, в которой подростков учили не бояться смерти, не бежать от нее, а проходить через нее. Пройти этот фактически бесцельный марафон «инициации физическими трудностями» под силу только тем, которые на первом этапе («инициации послушанием») научились бессознательному и механическому выполнению «распоряжений лидера».

На следующем этапе («инициация свободой») посвящение осуществляется на вербальном уровне. Инициируемые пишут два сочинения, представляя себя

невидимкой и в ситуации абсолютной власти. Вероятно, подростки погружаются в сумеречную сторону своего сознания, выявляя и формулируя скрытые стороны своей личности. Это можно рассматривать как аналог такого элемента традиционной инициации, как погружение в свой Хаос, самопознание. Завершается этап повторением ритуальных действий - «круговой порукой» и «клятвой вступившего на путь инициации».

Как видим, данный вариант инициации носит еще более условный характер. Кстати, сам автор исследования этого и не скрывает [158, с. 93]. Ни организаторы, ни участники, по сути, не уверены в ее первостепенной важности, а значит, и в ее эффективности. Значительно отличает психологическую инициацию от реальной то, что тема смерти, естественно отсутствует (Декларация прав защиты ребенка, Конституция и правовая система государства ее не допускает). Автор тщательно подчеркивает создание системы безопасности и даже зоны комфорта для прохождения данных психологических инициаций.

Темы «нового рождения», «возрождения» инициированных также не заявлены, так как для них нет никаких оснований. Целенаправленные функции данного посвящения исключительно социального характера. Сакральный след обнаруживается через повторяющиеся ритуальные действия. Эта игра «в историческую волшебную сказку инициации» служит для привнесения эмоциональной выразительности драмы в игровое пространство, и, вероятно, на подсознательном уровне для всех участников ритуальность подтверждает легитимность совершаемых, не до конца понятных всем действий. А если инициаторы только посмеиваются над слепой доверчивостью иницируемых, то данная акция перестает быть даже игрой, а становится розыгрышем.

В официально организованных условиях (т.е. под контролем государственных ведомств) полный комплекс инициации (а значит, с максимальным эффектом ее действия) осуществить невозможно. В данных условиях вероятно лишь воспроизведение отдельных элементов инициации. Можно ли в таком случае данные психологические эксперименты называть инициацией?

Приведем еще один пример психологической инициации, но уже в рамках женских посвящений. Римма Павловна Ефимкина в своей монографии «Пробуждение Спящей Красавицы» представила опыт фиксирования потребности в спонтанной инициации у своих клиенток и перевода ее в контролируруемую инициацию [69]. При этом Р.П. Ефимкина использует ресурс волшебной сказки, такие ее качества, как доступность, умение внушать доверие и авторитет. Мифологической основой становится жизненная ситуация клиентки, сюжетно соотнесенная с волшебной сказкой, поэтому профанное ритуализируется. Автор важное значение придает сакральности переживаемого перехода, нуминозному опыту иницируемой. Просматривается четкая трехчастная структура групповой инициации: предварительный шеринг – *прелиминарная* стадия, проговор-рефлексия-психологическая сессия – *лиминарная* стадия, заключительный шеринг – *постлиминарная* стадия. Инициатором в данном случае является психотерапевт, который как бы сопровождает иницируемого во время преодоления границы «смерти» - полного осознания своего положения – и его «нового рождения» - освобождения от психологических зажимов.

Безусловно, в выше проанализированных практиках наблюдается психотерапевтический эффект, но от подлинного посвятельного действия они весьма далеки. Разберем пример более корректного, на наш взгляд, использования в практике современной психологии богатого потенциала архаической инициации. В психотерапевтической практике ландшафтной аналитики¹³ используются отдельные элементы инициационного механизма, но при этом без какой-либо претензии на наименование данных действий «инициацией». Его создатели Сергей Викторович Березин и Дмитрий Сергеевич Исаев в психотерапевтических целях используют ресурсы такого элемента прелиминарного этапа, как «путешествие», то есть выхода индивида за привычные, профанные границы. Мы, анализируя этот элемент в рамках архаической инициации, подчеркивали его сегрегативное значение, необходимое на начальной стадии для запуска инициационного меха-

¹³Ландшафтная аналитика – метод современной психотерапии, переживание человеком ландшафтных объектов как освоение смыслов запечатленного гипертекста культуры [17, с. 11].

низма, для входа инициируемого в состояние лизиса (замешательства). Авторы проекта также на его основе создают «условия неопределенности, инициирующие рефлексия» [17, с. 11] у индивидов. При этом под ландшафтами подразумеваются различные границы человеческого существования (физического и духовного), порождающие состояние психического напряжения: граница земля-небо (вершина горы), граница земля-подземелье (пещера), граница земля-вода (озеро), граница город-не город, граница темный лес-освещенное поле, граница день-ночь (сумерки) и т.п. [Там же, с. 45]. Сопровождая своих клиентов и пациентов по маршрутам ландшафтной аналитики, психологи (называющие себя всего лишь проводниками) аккуратно (ненавязчиво, вовремя, только после запроса) раскрывают архетипическую, мифологическую семантику объектов данных границ, осознавая, что ведут их «по ландшафту собственной души» [Там же, с. 25]. Подобные ландшафты ученые относят к смыслопорождающим. «Чем выше напряжение при контакте с ними, тем выше вероятность возникновения у человека особых психических феноменов, которые обеспечивают психотерапевтические эффекты – люди меняются» [Там же, с. 107]. Исследователи наблюдают при этом активизацию онтологической функции у индивида («рефлексия ... способна открыть ему доступ к осознанию фундаментальных оснований человеческого бытия») [Там же]. Они делают вывод о структурном сходстве, тождестве глубинных кодов человеческого сознания и культуры.

Эти выводы авторы проекта делают на основании убеждения в том, что отдельные элементы архаического сознания детерминируют поведение современного человека. Они считают, что «психологические паттерны инициации присутствуют в глубинном бессознательном каждого человека» [Там же, с. 21], поэтому осознание и освоение влияния архаического опыта способно помочь человеку понять себя, преодолеть свои внутренние лабиринты. Более того, они фиксируют у современного человека «потребность подвигнуть себя за границы себя существующего, из себя – определенного к себе – возможному» [17, с. 17], то есть, используя потребность инициирования, не обещая просветления, перерождения, без объявления себя инициаторами, а лишь выполняя роль «проводников» (сопро-

вождающих), инициаторы подводят индивида к границам, тем самым помогая ему самому настроиться на путь своей индивидуальной инициации, которая реально может только начаться во время или после завершения проекта.

В данной позиции отражается гуманистическая миссия инициации, на которую мы указывали, анализируя исторические посвящения. «Побуждающая функция границ», которую и организуют проводники, пробуждает у индивидов энергию «в виде самоподдерживаемой и самооценной активности самих участников» для их центрации на границе (сближение с ней, пребывание на ней, пересечение ее) [Там же, с. 89]. Укажем и на инициатический характер «медиативной функции» границ, определяющей отношения бинарных оппозиций (поле-лес, земля-подземелье, день-ночь и др.), разделяющей и соединяющей данные разграниченные сущности. Синергичное переживание и переосмысление бинарных оппозиций восстанавливают в сознании человека целостность мира [17, с. 108]. Аналогичный опыт получал неофит в архаической инициации, когда его погружали в состояние стирания границ.

И в заключение обратим внимание на то значение, которое придают авторы ландшафтной аналитики сакрализирующей функции инициации, определяя важнейшую задачу проекта в открытии участникам сакральности человеческого существования [Там же, с. 12].

В целом подобный подход к теме инициации свидетельствует о понимании принципа действия инициационного механизма и значения инициации в мировой культуре. Таким образом, экзистенциальный опыт данных психотерапевтических сессий актуализирует духовный потенциал инициационной практики. Успешная социализация личности, безусловно, остается значительной проблемой современного общества, но большую значимость сейчас обретает проблема экзистенциальной нищеты современного человека. Поэтому нам кажется неграмотным тиражировать отдельно взятые социальные функции инициации, не принимая во внимание, умаляя (или некорректно используя) ее духовный личностнопреобразующий потенциал.

Перейдем к рассмотрению современных вариантов инициации, относящихся к неофициальной практике посвящения, и определим особенности действия их инициационного механизма.

Посвящения в наркосообществах. В современных исследованиях в области психологии обращается внимание на феномен «интуитивного копирования инициационных структур и сценариев» в стихийном неофициальном варианте посвящения, как правило, представленном в субкультурных сообществах. Многие из них, не зная об архаическом опыте инициации, достаточно точно воспроизводят отдельные элементы ритуального комплекса. Как мы заметили выше, в науке существует мнение о врожденной потребности человека быть инициированным, тем самым утвердиться не только в социальной среде, но и выйти за пределы профанного мира.

В качестве такого примера посвятительной практики проанализируем вариант инициации в молодежной субкультуре, используя материал диссертационного исследования Аллы Валерьевны Соболевой по психологии по теме «Феномен инициации личности в наркосообществе» [163]. Выше в нашем исследовании мы рассматривали вопрос о развитии витальной миссии в генезисе инициации, но в наркосообществе инициационный механизм используется для реализации танатальной миссии. В данном случае «механизмы посвящения выполняют антигуманистическую роль, не освобождая дух человека, а порабощая, делая его зависимым от мира иллюзий, что ведет к десоциализации личности, ее дезинтеграции в обществе» [29, с. 133].

Закрытую группу наркосообщества можно рассматривать как вариант тайного общества, в котором личность иницируется в условиях конспирации. А.В. Соболева утверждает, что «ситуация первичного употребления наркотического вещества с использованием совместного инъекционного инструментария и сопутствующих принадлежностей, в контексте которой происходит принятие группой нового члена, по своей психологической сущности является инициацией» [163, с. 91]. Причем автор соотносит ее именно с архаическим посвящением.

Для обоснования данного утверждения она обращает внимание на ряд аналогичных признаков традиционной инициации, например, трехчастную структуру посвящения в наркосообщество: 1) изоляция от профанного мира - *прелиминарная стадия*; 2) трансфинитные переживания после употребления наркотического средства – *лиминарная стадия*; 3) клятвы о соблюдении молчания, маркировка, создание группового мифа – *реинтегративная стадия* [Там же, с. 105]. Называя третью стадию реинтегративной (а не постлиминарной), автор подчеркивает совершившийся акт перехода индивида из прежнего социума в новое сообщество, когда и происходит общая десоциализация.

На данном этапе представлена своеобразная форма «мифологической основы» посвящения. Несмотря на то, что она имеет документальную основу «групповых баек», она вносит ритуальную значимость в действо, «ответственное» отношение к нему. С этим связана коммуникативная маркировка посвященных, сленговое общение «по теме». Также А.В. Соболева определяет в «комплексе эзотеричности» специфику тайны данного посвящения, связанную не с сакральной природой, а с юридической сферой (с нарушением социального запрета). Вместе с этим трансфинитные переживания¹⁴ рассматриваются ею как другая сторона тайны, связанная с выходом в воображаемый мир сакрального. Наличие тайны, с одной стороны, обязывает группу к ее удержанию, а с другой стороны, накладывает на всех ответственность как на соучастниках преступления, что в целом консолидирует сообщество и вносит нуминозный характер в посвящение [163, с. 66].

Основное внимание исследователя связано с танато-выбором индивида как элементом лиминарного периода. В данном варианте инициации тема смерти не только присутствует в реальном виде, но и актуализируется, что заметно отличает данный вариант посвящения от официально организованных экспериментов. А.В. Соболева рассматривает танато-выбор как замещение тяжелого переживания

¹⁴ Трансфинитные переживания – особое состояние сознания, при котором индивид переживает всемогущество, бессмертие своего бытия, сопринадлежность вечному, сквозь-пространственному, всеединству [163, с. 5].

напряженного периода жизни индивида в обществе, как способ нейтрализации психического напряжения искусственно спровоцированным страхом смерти. Но в данной ситуации в смерти не видят переход в иную реальность, ее осознают как несущую страдания, что значительно отличается от архаической инициации, в которой за смертью следует новое рождение. Острота ожидания несформулированного образа смерти в сознании индивида гасится им в трансфинитных переживаниях. Это своего рода подмена добровольного перехода индивида через смерть в мир сакральный, где индивид переживает иллюзию своего перерождения, когда под наркотическим воздействием он становится всемогущим центром мироздания. А.В. Соболева называет это «путешествием в обход». Внешняя форма инициационная, а результат не соответствует сути, так как здесь инициация совершается не до конца. Как мы заметили выше, в результате трансфинитных переживаний для иницируемого открывается иллюзорный сакральный мир, непонятный и чужой, и поэтому реальностью для него остается мир профанный. В результате реальной инициации после прохождения неопитом через смерть и пребывания в мире сакральном последний становится реальностью, а профанный – переоценивается им и воспринимается как иллюзия [29, с. 132]. Смерть для религиозного сознания - переход к иной жизни, и осознание этого нейтрализует страх перед ней, в случае с наркопосвящением неопит лишь временно освобождается от страха смерти, усугубляя тем самым психическое напряжение в жизни.

Кроме этого, исходя из теоретической гипотезы А.В. Соболевой («танатодыборы»¹⁵, необходимые для инициации личности в наркосообществе, обусловлены возможностью ее иллюзорной персонализации трансфинитными переживаниями, маскирующими деструктивные сценарии жизни» [163]), страх смерти нейтрализуется острой потребностью у личности самореализации (хоть и иллюзорной) в сообществе, т.е. потребность ресоциализации (групповой) из-за несостоявшейся социализации (общей, семейной и др.), побег от одиночества через

¹⁵Танато-выбор - действия индивида, осознаваемые им как разрушительно необратимые для его жизни, несущие опасность заражения смертельными болезнями в результате использования общего инструментария при инъекции [163, с. 4].

смерть. Таким образом, они (танато-выборы) по-своему решают проблемы групповой социализации [Там же, с. 127].

Интересными для нашего исследования являются наблюдения автора за эффектом действия наркотика в групповом посвящении, когда возникают мнимые представления об иллюзорной персонализации индивида (о своем всемогуществе и признании особой значимости своей личности в кругу себе подобных). Можно предположить, что в древних посвящениях галлюциногены вызывали у неофитов аналогичные переживания, но в условиях идеологической обусловленности семантика встречи с божественным раскодировалась соприсутствующим инициатором-комментатором, происходила сакрализация неофита. При спонтанной инициации в наркосообществе галлюциноген, временно порождая комплекс неувязимости и ощущение защиты от деструктивности профанного мира, в определенной мере способствует неосознанной интериоризации личности, переживанию ею своего мнимого нового рождения или воскрешения.

Другой иллюзией индивида, порождаемой играми со смертью, становится иллюзия взросления личности. При этом обнаруживается амбивалентность поведения индивида. С одной стороны, его действия можно расценить как неспособность ребенка «стать взрослым» (отказ от решения трудных задач взрослой жизни, снятие ответственности перед жизнью), но с другой стороны, иллюзия персонализации, участие в нарушении установленных в социуме норм, переживается как самореализация и самоидентификация личности. Ритуальность при совершении отдельных элементов в спонтанной инициации, переключая сознание от рутинного на важное и серьезное занятие, также закрепляет иллюзию исключительности обрядовой недетской церемонии [163, с. 65].

В целом посвящение в наркосообществе, несмотря на его асоциальный характер, ближе к архаической инициации, нежели та официальная форма, о которой мы говорили ранее. А.В. Соболева рассматривает инициацию в аспекте социализирующей функции, как часть процесса социализации, сакральный же характер посвящения автор практически не рассматривает.

Посвящения в уголовной субкультуре. Посвятительная практика уголовной субкультуры также относится к неофициальной и ведет к усилению десоциализации индивида. Но в отличие от посвящений в наркосообществе здесь ритуал разработан более четко и глубоко, и сакральный его характер явно выражен. На фоне исследований о существовании параллелей между криминальной и первобытной, традиционной культурами исследователи выявляют аналогии между архаической инициацией и посвящением в тюрьме, «пропиской» [73, с. 227]. Обратимся к такому интересному исследованию, как работа фольклориста Екатерины Сергеевны Ефимовой «Современная тюрьма: быт, традиции, фольклор» [70], где все пребывание преступника в тюрьме рассматривается как обряд перехода из обычного социума в уголовную субкультуру. Характерную для обрядов перехода трехчастную структуру Е.С. Ефимова определяет следующим образом: *прелиминарный период* – заключение иницианта под следствие, помещение его в следственный изолятор (СИЗО); *лиминарный период* – лишение иницианта прежнего статуса через унижение его личности (побои, инвективы (брань), обривание головы), суд (в данных действиях автор видит выражение темы ритуальной смерти индивида); *постлиминарная стадия* – освобождение из тюрьмы индивида после оправдания или несения наказания, инкорпорация в социум или вхождение в криминальный мир.

Окончание лиминарного периода связывается со второй темой посвящения – темой «воскрешения» индивида, его «перерождения», «воскрешения из мертвых», которое в тюрьме возможно по одному из двух сценариев. Согласно первому сценарию «универсально-тюремного характера», ««воскресение» как в дореволюционной, так и в постсоветской тюрьме связывается с обращением к христианским ценностям» [70] и с последующим возвращением в социум. По второму сценарию «тюремно-воровского характера» инициант «возрождается», объединяясь «с тюремным братством» после «прописки», и уже не возвращается в социум. В результате после посвящения на высшие ступени иницианты заслуживают звания «люди», подобно представителям архаической культуры, отделяя себя, таким образом, от чужого дикого мира «нелюдей».

Многие исследователи криминальной субкультуры рассматривают в качестве инициации традицию тюремной «прописки». Виктор Федорович Пирожков в своей работе «Криминальная психология» определяет основную функцию «прописки» как идентификацию личности новоприбывшего и ее интегрирование в группу: 1) после проверки включение новичка в группу; 2) назначение его на преступный промысел и определение его зоны, группы; 3) передача новичку навыков преступного ремесла и криминальной деятельности [143, с. 146]. Таким образом, по основным характеристикам «прописка» относится к лиминарному периоду посвящения. В отличие от принудительных всеобщих «прописок» в армейской среде в криминальном сообществе к данному испытанию допускаются не все, а лишь избранные. Потенциально возможные члены криминальной группы подвергаются психофизическим испытаниям (на умение постоять за себя, за интересы сообщества, на терпение и выносливость и т.п.). В заключение новичку назначается место и статус в групповой иерархии. В.Ф. Пирожков перечисляет формы испытаний, которые предлагает новичку инициатор-вор-авторитет (или помощник), например, тесты-приколы на «ориентирование» (сообразительность, знание на тюремном языке (арго) наименований частей камеры) или «игрушки на смелость» (готовность упасть спиной на острые предметы и др.). Дополнительные экзекуции (побои, денежный штраф) следуют после неправильного ответа новичка. В данном случае укажем на аналогию с докимассией (ритуальным унижением, избиением посвящаемого) в инициациях древности. При положительном результате «прописки» совершаются обрядовые действия по включению новичка в сообщество: его клятва в верности идеалам воровского мира, кровное братание с членами группы, объявление инициатором его места и статуса, маркировка кличкой («шестерка-мужик-вор»).

Специфической особенностью «прописки» является общий игровой характер испытания. Юмористическое отношение к публичным страданиям новичка обостряет его психическую боль. В подобной увеселительной атмосфере проводились публичные казни Средневековья, что значительно усиливало психологическое напряжение как у жертвы, так и у публики. На первый взгляд, создается

впечатление, что и в «прописке» изощренное жестокое издевательство как развлекательное представление является единственной целью. Но Е.С. Ефимова обнаруживает в данной ситуации мифологическое содержание. «Вор – носитель смехового начала, он использует «дурацкую маску», преимущество которой – возможность обнаружения и осмеяния лжегероев, обнажения чужих пороков» [70]. «Вор – образ трикстера, скомороха, сказочного героя-вора» [Там же]. «Кража и обман – основные доблести вора. Вор – хитрец, интеллектуал, лгун. Каждый его поступок носит двойной смысл: истинный и ложный, направленный на обман простака, чей ранг рефлексии ниже» [70]. Инициатор-вор, усиливая психическую и физическую боль новичка, доводит его до предела человеческих возможностей и провоцирует личность на пробуждение инстинкта самосохранения, собирание воли, мужества, раскрывая непроявленные его возможности и качества. Убивая в человеке образ героя, он этого героя может добить или, наоборот, пробудить. Слабые индивиды на этом испытании действительно умирают (хотя «инициаторы» стараются их не убивать), но чаще умирают как личности, опускаясь на низшую ступень иерархии криминального мира. В любом случае происходит десоциализация иницианта. В целом на этом этапе действия инициатора-вора соответствуют действиям инициатора древних инициаций.

По отдельным элементам наблюдается идентичность ритуальных комплексов, но утверждать их конгруэнтность, на наш взгляд, некорректно, в чем мы вполне согласны с выводами Г.А. Левинтона в статье «Насколько «первобытна» субкультура тюрьмы?» [105], где отмечаются как сходство, так и существенная разница между инициацией и «пропиской». «Важнейшее различие между ними состоит в том, что в «первобытной» инициации жестокость отнюдь не была самоцелью, тогда как здесь она является одним из важных стимулов» [105, с. 98]. Таким образом, жестокость как элемент испытания, на первый взгляд, объединяет сравниваемые варианты посвящения, но при этом противоположность ее целей выявляет значительную разницу в этих вариантах. При идентичности форм – различное содержание. Цель страдания в архаическом посвящении направлена на возвышение статуса личности иницианта (закаливание воли, мужества, преодоле-

ние страха смерти, аналогия с жертвой мифологического образца). Цель жестокости в «прописке» направлена на отказ индивида от своей личности (единственная возможность сохранить жизнь, достоинство). «В первом случае человек подавляет биологическое эго и развивает личностное, во втором - человек подавляет личностное эго и развивает биологическое («выстоять любой ценой, даже превратившись в зверя»))» [29, с. 134]. Кроме этого, замечает Г.А. Левинтон, «прописка» позволяет выявить уже посвященных (этой функции нет у инициации), т.е. является скорее фильтрующим элементом посвящения, а не самим посвящением, выявляет степень «предварительной посвященности», стихийно состоявшейся в результате совершения преступления индивидом, и теперь лишь подтверждает его статус.

В целом структура криминального посвящения может быть представлена следующим вариантом: *прелиминарный период* – совершение преступления индивидом и его заключение в тюрьму; *лиминарный период* – отбывание наказания в тюрьме индивидом и его «прописка»; *постлиминарный* – освобождение из места заключения. Г.А. Левинтон, соотнося «прописку» по тестам-приколам со «сказочной инициацией», в заключении делает вывод об иллюзорности сходства рассматриваемых культур.

Разделяя мнение Г.А. Левинтона и находя в тюремной практике не инициацию, а лишь ее отдельные элементы, мы, тем не менее, продолжим выявление элементов ритуального комплекса в субкультуре тюрьмы. Проанализируем образ инициатора. По мнению Е.С. Ефимовой, образ посвятителем – представителя тюремной власти – можно соотнести с образом инициатора – мачехи в «сказочной инициации» В.Я. Проппа. Они выполняют эту миссию как антагонисты, провокаторы, произвольно, не осознавая своей ответственности за «преображение» иницианта. В «прописке» инициатор – вор в законе – сознательно выполняет свои обязанности в соответствии с занимаемым статусом, авторитетом. Напомним, что в посвящениях древности инициатор выполнял функцию проводника из О-мира в М-мир и обратно, что соответствовало переходу через смерть и открытию сакрального мира (а значит и нейтрализации страха смерти). В криминальном мире

смерть воспринимается как окончание пути, а не переход. В отсутствии представлений о «новом рождении» индивид учится не преодолевать смерть, а ее избегать. При этом страх смерти не нейтрализуется, забиваясь в глубины психики, сознания. Из этого следует, что вор не выполняет функции инициатора. Олицетворяя собой идею воровского мира, он как ведущий игрок создает и контролирует условия игры. Несмотря на достаточную серьезность игры (ценою в жизнь, свободу), она лишь имитирует реальность и, как правило, заканчивается разочарованием или продолжается самообманом. ««Инициатор» - вор ведет своего иницианта, «разбуженного героя», в никуда, «по замкнутому кругу»: воля-тюрьма-воля и т.п. Сакральный мир криминальной экзистенции не преодолевает границ профанного мира и существовать без него не может» [29, с. 135].

Подчеркнуто асоциальные ритуалы криминальной культуры ассоциируются с таким элементом инициации как «спуск в ад», «пребывание в состоянии Хаоса», «мнимое состояние полной свободы от всего, вседозволенности», но только после него не происходит должного очищения и последующей реальной сакрализации, преодоления границ профанного мира. Подобно очарованным иллюзией тотальной вседозволенности начального процесса инициации, ее оргиастического этапа, как бы попав в его ловушку, но так и не встретив истинного Инициатора, представители криминального мира создали искусственный псевдодуховный мир, по сути состоящий из исторических компиляций.

Е.С. Ефимова обращает внимание на христианские аллюзии в тюремной обрядовости (четки, простыни-марочки с образом Христа, «иконы» в камерах - правила внутреннего распорядка, уголовницы для уголовников - сестры, «идейная» не привязанность к материальному миру и др.).

Сакральность выражена и в мифологическом восприятии мира: в полярности пространства (низ-верх как чистое-грязное, воля – Космос, рай, а тюрьма – неволя, Ад), цикличности времени (возвращение «на круги своя»: воля-неволя-воля), а также в системе табу (на красный цвет, поклоны, употребление слова «спасибо»). Сакральность главного титула в субкультуре тюрьмы выражается строгим правилом написания его только с заглавной буквы – «Вор».

Специфическое отношение к христианству выразилось и в использовании библейских образов с иным значением (евхаристический смысл тюремной пайки хлеба, совместная трапеза - зэковская еда и круговое питье чифира, суд как эсхатологический Страшный суд, «декалог» воровского мира и др.). Помимо заимствованной мифологии формируется и собственная, основанная на исторических преданиях об Офене, бродячем купце-создателе арго, о легендарных событиях и ворах прошлого (Васе Бриллианте, Соньке-золотой ручке и др.). Как видим, современный воровской фольклор своими корнями уходит в мифы и в национальный фольклор. При этом Е.С. Ефимова отмечает, что поэтические способности, умение рифмовать текст является особо ценным качеством, «признаком высокого интеллектуального уровня». Напомним, что в вербальных методах испытания важны не только ловкость ума, интеллектуальная изворотливость мысли иницианта, но и владение им арго, языком посвященных в криминальном мире. Арго, как мы заметили выше, также имеет историческую основу в особом языке средневековых бродячих торговцев, офеней.

Другие маркеры представлены следующими формами: обязательным атрибутом – ножом, особой одеждой (ушитой и покрашенной и т.п.), татуировкой. Имеют «криминальный» вес и «стигматы» (шрамы, рубцы и другие следы «боевых» подвигов). Ко всему можно добавить бравивируемый результат посвящения - отсутствие здоровья.

Обобщая, отметим, что относительно внутреннего мира криминальной среды происходит «сакрализация» индивида («рождение, закаливание вора»), относительно внешнего мира – его десоциализация. Среди других функциональных особенностей стоит отметить групповую сегрегацию, интеграцию, консолидацию (арго, иерархичность, братание, эстетика и этика поведения «достойного арестанта», «жить красиво» и др.). Большое значение имеет экзистенциальная функция. Несмотря на «приземленное», даже, скорее, «призonenное» криминальное мировоззрение оно обладает действенной силой, благодаря своей четкой структурированности и детально разработанной ритуальности.

По типу данный вариант посвящения обладает отдельными признаками инициации отцовского типа (особая жестокость испытания, уподобление камеры «мужскому дому» и др.), элементами взросления по материнскому типу (требование послушания, дисциплины от индивида), признаками посвящения в тайное общество (закрытость, конспирированность среды), а также некоторыми чертами посвящения воинов (представление вора как воина, кровное братство, криминальный жаргон, фетишизм оружия), характерными особенностями профессионального посвящения (тюрьма как «академия», где обучают искусству воровать, держать власть) и конфессионального посвящения (представление о воре как слугителе культа, идеи).

Из выше сказанного следует сделать вывод о том, что посвятельную практику криминального мира нельзя отнести к инициации, несмотря на множество инициационных элементов в ее содержании. Тюрьма как «фабрика преступности» действительно способствует кардинальной перестройке личности, но в основе данного «перерождения» - скрытая танатальная обусловленность.

Рассмотренные нами современные варианты посвящений в деструктивной среде отдельных субкультур («прописка», инициация в наркосообществе и др.) свидетельствуют о том, что «инициационный механизм может работать и в обратную сторону, превращаясь в техники убийства и нанесения увечий, известные нам по героическому эпосу и из правил единоборства, из проявления индивидуальной доблести, ведущей к получению взрослого статуса» [75, с. 238]. В целом же данные посвящения, не соответствующие главным характеристикам инициации, по нашему мнению, не могут к ней относиться. О подобных посвящениях Р. Генон писал, что они скорее являются «псевдоинициатическими» и даже пародией на инициацию [45, с. 49].

Необходимо заметить, что именно наличие значительного ресурса инициационного механизма позволило данным имитациям инициации обладать достаточной убедительной силой. Это оказало определенное воздействие на современную культуру и выразилось в растущей тенденции «призонизации» в массовой культуре [73, с. 224]. Нецензурная лексика, арг, татуирование выскользнули из-

под контроля криминального локуса и стали быстро распространяться в общем социуме. Социологи и психологи считают это одним из вариантов выражения «инициационного голода» в современной культуре. Проблема реализации личности в современном обществе, ее самоидентификации разрешается стихийно через игровые и внешние формы. Интуитивно ощущая связь между знаком и его преобразующей силой, индивид маркирует себя внешним образом, как бы подтверждая трансформацию своей личности (прохождение лиминарной стадии и обретение мужества, самости). Выбор же именно криминальной эстетики объясняется как универсальным характером криминального посвящения, так и подчеркнuto выраженной гендерной определенностью, брутальностью, а также разрушением общепринятых норм - противопоставлением личности общепринятой культуре.

В заключение приведем еще одну позицию относительно феномена инициации, представленную в научном дискурсе. П.Л. Зайцев предлагает рассматривать в качестве новых видов инициации самоинициации современных женщин в фитнес-клубах, моде, журналах [75, с. 183], а также «интернет-инициирование» в основном на женских сайтах [73, с. 254], «книжные инициации» (например, инициационные проекты Клариссы Пинколы Эстес [204]). Столь же широкий подход применяют ученые, говорящие о литературных посвящениях, посвящениях искусством (театр, кино, арт-проекты и др.), посвящениях массовой культурой (компьютерными играми, ТВ программами и др.).

По словам М. Элиаде, «обряды, называемые «обрядами посвящения», часто делают очевидной плачевную духовную нищету. То обстоятельство, что адепты могли увидеть в них способ обрести высшее знание, показывает, до какой степени современный человек утратил понимание традиционного посвящения. Но успех подобных предприятий показывает также глубокую потребность быть «посвященным», то есть возродиться, чтобы участвовать в духовной жизни. С определенной точки зрения, псевдопосвятительские группы выполняют позитивную роль, потому что помогают современному человеку в той или иной мере обрести духовный смысл своего десакрализованного существования» [201, с. 328].

В окончательном заключении можно сделать следующий вывод, что, несмотря на значительную трансформацию инициации в современной культуре, в результате которой сохраняются лишь ее отдельные элементы, ее актуальность остается достаточно высокой.

Заключение

Данная работа посвящена культурологическому анализу инициации и ее ритуального комплекса. Инициация представляет собой одно из интереснейших явлений человеческой культуры уже в силу своей универсальности. Ведь суще-

ствование этого феномена обнаружено почти у всех изученных первобытных племен. Такое широкое распространение инициации связано с тем, что в ней был создан уникальный механизм по гармонизации личности, ее социализации и инкультурации. Другой важнейшей характеристикой инициации является ее историческая устойчивость. Возникшая, по-видимому, в период палеолита еще в апополитейных обществах, архаическая инициация сохранилась до наших дней в синполитейных обществах. Более того, многочисленные следы архаического ритуала обнаруживаются в различных цивилизациях как в религиозной, так и в светской культуре. Причем мы обнаруживаем их в обрядах и национальных (как древних, так и современных), и мировых религий (например, в христианстве - крещение, посвящение в сан и пострижение в монашество). В светской культуре отголосками древних инициаций можно считать различного рода «посвящения», например, в профессию, в студенты и т.д., а также в различные субкультуры, например такие, как наркосообщество или уголовная среда. В наше время фиксируется и подъем интереса к инициации в среде психологов, которые пытаются создать новые инициационные механизмы, способствующие гармонизации личности в современном мире, испытывающем, по их мнению, «инициационный голод».

По мере развития цивилизации архаический ритуал инициации заметно трансформировался, утрачивая одни элементы и приобретая другие. Это и объясняет наш интерес к проблеме трансформации инициации, к поиску тех особенностей развития культуры на разных этапах цивилизации, которые вели к соответствующим изменениям.

Общая цель работы определила и ее структуру. Первая глава была полностью посвящена анализу архаической инициации, а вторая – собственно трансформации инициации в эпоху цивилизации.

В первой главе мы попытались исследовать сущность архаической инициации (поскольку именно она является источником последующих модификаций ритуала посвящения), начав с анализа тех основных функций, которые она выполняла – социализации и инкультурации, где последняя понимается как процесс духовной трансформации индивида. Каждая из этих функций включала в себя

еще множество подфункций, которые часто были взаимосвязаны. К первой относятся такие, как экономическая социализация, гендерная сегрегация, консолидация, интеграция, регулятивная функция, информативная функция, архивация, адаптивная функция, социальная селекция, рекреативная функция и др.; ко второй — символическая, мировоззренческая, аксиологическая, креативная функции, сакрализация и др. Проведенный анализ позволил выявить, что на самых ранних стадиях существования инициации ведущей была такая функция, как социализация, но постепенно главенствующую роль стала играть инкультурация в форме сакрализации. Кроме того, в период зарождения классового общества особое значение приобретает политизация ритуала.

Характер инициации и доминирование в ней тех или иных функций тесно связаны с типом инициации. В настоящее время не существует общепринятой классификации инициаций. Поэтому мы вынуждены были исследовать различные подходы к этому вопросу и попытались представить наиболее полный вариант типов инициации (с указанием их характерных признаков), что позволило нам позднее проследить типологическую вариативность инициаций под влиянием социогенеза. В частности, можно сразу отметить, что социогенез способствовал развитию и дифференциации типов посвящения, а политогенез приводил к ее формализации и отмиранию.

Центральное место в первой главе заняло исследование вопроса об основных идеях и образах архаической инициации. И здесь мы отмечаем, что центральной в инициации является триада: «прежняя жизнь — ритуальная смерть — новая жизнь («новое рождение» или «воскрешение»)). Существенно, что в этой триаде благодаря процессу социогенеза произошел переход от реального инфантицида к символической форме смерти. Весьма важными для понимания сути инициации являются испытания неофита через боль и различные психофизические мучения, которые создают условия для перестройки психики и сознания неофита, необходимые для восприятия сакральной тайны посвящения, и обеспечивают качественный переход сознания индивида на новую, более высокую ступень. Боль в таком случае оказывается платой за приобщение к миру тайных знаний, она же есть

важнейший фактор в утрате прежней жизни, возвращения к «животному состоянию», т.е. «смерти» как прежнего существа.

Важнейшую роль в инициации играет миф, который в вербальной и невербальной форме воспроизводится во время ритуала и постижение которого составляет значительную часть вновь получаемого сокровенного знания. В своей работе мы показали связь между типами используемых в ритуале мифов и типами инициаций. В мифоритуальном комплексе инициации выделяются три стадии: prelimинарная, лиминарная, постлиминарная, которые, как мы далее покажем, сохраняются на всех стадиях развития инициации в период цивилизации.

Рассматривая во второй главе различные исторические модификации инициации, из-за ограниченного объема работы мы столкнулись с необходимостью жесткого отбора материала, относящегося к Древнему миру, Средневековью и Новому времени. Поскольку цивилизации Древнего мира по времени существования ближе всего к первобытной эпохе, то естественно предположить, что в этом периоде можно найти больше всего явлений, близких к архаической инициации. В качестве объекта исследования мы выбрали царские посвящения в Месопотамии и в Египте, а также Элевсинские мистерии в Древней Греции. Выбор определялся двумя основными факторами: во-первых, по этим ритуалам рядом исследователей были проведены реконструкции, в которых было восстановлено их основное содержание, что позволило нам на конкретном материале провести их сравнительный анализ с архаическим ритуалом; во-вторых, эти ритуалы ранее не исследовались в аспекте их сравнения с инициациями. Проведенное исследование царских ритуалов позволило выявить в них общую трехчастную структуру инициации, ряд составляющих, адекватных составляющим архаической инициации, экзотерическую и эзотерическую части, колебания между материнским и отцовским типом инициации, а также тот факт, что ритуальная коронация на Древнем Востоке – новый этап генезиса инициации. Функциональное ее развитие происходило от социально-экономической направленности на ранних этапах до сакрализации власти на поздних этапах и дальнейшей политизации. Это привело к посвящению к формализации ритуала и к его исчезновению.

Возрастные посвящения в условиях ранних цивилизаций частично сохраняются, трансформируясь от архаической возрастной инициации к социовозрастной, где архаическая сохраняется как начальная стадия социовозрастного посвящения. Характерным является гражданская направленность ритуала, усиление гносеологической функции; социализация доминирует над сакрализацией.

Анализ Элевсинских мистерий показал, что в них, как и в архаической инициации, шла глубокая трансформация сознания участников, связанная с переоценкой ими старых ценностей и открытием новой реальности, воспринимаемой неофитом как встреча с божественным. Одной из новаций этого посвящения стало появление в нем философского содержания.

В ритуалах всех мировых религий можно обнаружить следы архаического посвящения, но в качестве непосредственного объекта анализа мы выбрали христианские посвящения, сформировавшиеся в эпоху Средневековья: Крещение, Пострижение в монашество и Посвящение в Священство (Рукоположение или хиротония). Крещение и Пострижение в монашество являются примерами как группового, так и индивидуального конфессионального посвящения, а Посвящение в Священство – индивидуального. Для христианского посвящения общей характерной чертой является развитие от сакрализации к социализации.

В период Нового времени инициации уже не имеют широкого распространения. Они скорее выступают как остаточные явления, унаследованные от прошлых эпох. Из всех посвящений Нового времени наше внимание привлекли, прежде всего, масонские ритуалы – разновидность посвящений в тайные общества. Они несут на себе многочисленные следы предшествовавших посвячительных обрядов, сознательно создавая их синтез. В них отмечается усиление интеллектуальной нагрузки на посвященных и снижение внешнего драматического пафоса, перенос психического напряжения с внешних форм на внутренние, сознание адептов. Здесь становится очевидной утрата статуса посвящения как священнодействия, постепенное превращение его в явление светской игровой культуры.

Исследование современных вариантов инициации мы провели, исходя из результатов ряда научных экспериментальных работ по изучению психотерапев-

тического и педагогического потенциала инициации в современном обществе. Существенным для нашей работы является тот факт, что многие исследователи акцентируют внимание на отражении элементов архаической инициации в практике современных видов посвящения. Все виды современной инициации можно разделить на официальные (организованные) и неофициальные (стихийные). Изучив различные искусственно созданные посвятительные практики (в субкультуре подростков, в военной среде), мы отметили в них отсутствие или имитацию функции сакрализации, замену ее психологической функцией. Это позволило нам сделать вывод о том, что подобные формы посвящения не являются инициацией в подлинном смысле слова, поскольку в них используются только отдельные элементы ритуального комплекса. При исследовании неофициальных стихийных посвящений современных субкультур (наркосообщества, тюремного сообщества и др.) мы выявили наличие элементов ритуального комплекса инициации, но так как танатальная направленность данных практик не соответствует витальной, то подобные варианты посвящений мы отнесли к контринициациям.

В современную эпоху, когда имеет место значительная десакрализация культуры и в то же время «инициационной голод», функции инициатора не редко берут на себя ученые, например, психологи, окончательно отказавшиеся от сакрализации в своих инициационных подходах. Но инициация может быть действенной, т.е. эффективно выполнять свои основные функции и главное назначение по гармонизации личности только тогда, когда она является сакральной коммуникацией. Без этого инициация превращается в психотерапевтическую практику или в игру, что происходит как в экспериментах психологов, так и в «стихийных» инициациях в различных субкультурах.

Список литературы

1. Абакумова, И. В. Дидактические методы: структурно-смысловой анализ : учебник для студентов психологических и педагогических специальностей / И. В. Абакумова, П. Н. Ермаков, И. А. Рудакова ; Федеральное агентство по образованию Российской Федерации, Федеральное гос. образовательное учреждение высш. проф. образования "Южный федеральный ун-т", Фак. психологии. - Ростов-

- на-Дону : Изд-во Южного федерального ун-та, 2008. - 224, [1] с. : ил. - ISBN 978-5-9275-0418-0.
2. Аверинцев, С. С. Страх как инициация: одна тематическая константа поэзии Мандельштама / С. С. Аверинцев // Аверинцев и Мандельштам. Статьи и материалы. Записки Мандельштамовского общества. Выпуск 17. – Москва : РГГУ, 2011. - С. 147 - 154.
 3. Алмазов, А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания: исслед. Александра Алмазова / А. И. Алмазов. - Казань: Тип. [Имп. ун-та, 1885]. - 782 с.; - Часть текста греч.
 4. Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы / Сокр. пер. с англ. В. В. Воронина и Е. В. Зиньковского ; Ред. и вступ. статья д-ра филос. наук Г. В. Осипова. – Москва : Прогресс, 1972. - 392 с. - (Для научных б-к).
 5. Андреев, И. Д. Крещение // Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. / ред. кол. С. С. Аверинцев [и др.]. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 1993. - Т.1. А-К / – С. 845 - 847. – ISBN 5-85270-050-9.
 6. Андреев, Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит) / Ю. В. Андреев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2004 (Акад. тип. Наука РАН). - 334, [1] с. : ил. - (Серия Античная библиотека. Исследования/ Гос. Эрмитаж, Ин-т истории матер. культуры Рос. акад. наук). - ISBN 5-89329-669-9.
 7. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т.4 / Аристотель; пер. с др.- греч. Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова и др. Общ. ред. А. И. Доватура. – Москва : Мысль, 1983. - 830 с. - (Филос. наследие. Т, 90). - В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии.
 8. Аристотель. Риторика. Поэтика / Аристотель; пер. с др.- греч. В. Аппельрота, Н. Платоновой. – Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 320 с. - ISBN 978-5-389-08487-2.
 9. Аронов, А. А. Тайны и загадки гениальности: монография / А. А. Аронов ; Московский гос. ун-т культуры и искусств, Междунар. пед. акад. - Москва : Экон-информ, 2012. - 269 с. - ISBN 978-5-9506-0924-4.

10. Ассирия. Вавилон : Древ. царства Востока / [Сост. Царева Г. И.]. – Москва : Царев, 2002 (Вологда : ООО ПФ Полиграфист). - 568 с. : ил. - (Серия Цивилизации). - ISBN 5-93857-010-7.
11. Бадж, Э. А. У. Египетская религия; Египетская магия [Пер. с англ.] / Уоллис Бадж; [Послесл. Д. А. Захарова]. - Москва : Новый Акрополь, 1996 - 401,[1] с. : ил. - (Традиция, религия, культура). - ISBN: 5-85738-005-7.
12. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре : Структур.-семант. анализ восточнослав. обрядов / А. К. Байбурин; Рос. АН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – Санкт-Петербург : Наука, 1993. - 237,[3] с. - ISBN 5-02-027354-6.
13. Балушок, В. Г. Инициации древнерусских дружинников / В. Г. Балушок // Этнографическое обозрение. – 1995. - № 1. – С. 35-45.
14. Банников, К. Л. Антропология экстремальных групп = The anthropology of regimented societies : Доминант. отношения среди военнослужащих сроч. службы Рос. Армии / К. Л. Банников; Рос. акад. наук. Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. - Москва, 2002. - 399 с. : ил. - ISBN 5-201-14632-5.
15. Белковский, С. А. Инициация взросления в различных культурах / С. А. Белковский. – URL: http://portalus.ru/modules/psychology/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1106418109&archive=1120045480&start_from=&ucat=& (дата обращения: 22.05.2016).
16. Белявский, В. С., Богданов А. В. Происхождение Ордена вольных каменщиков. Массонство в XVII-XVIII веках. Взгляд посвященных / Виктор Белявский, Андрей Богданов. - Москва : Москвоведение, 2015. - 447 с. - ISBN 978-5-905118-71-5.
17. Березин, С. В., Исаев Д. С. Ландшафтная аналитика: опыт трансдисциплинарной психотерапии / С. В. Березин, Д. С. Исаев. - Самара, 2009. - URL: http://www.psycheya.ru/lib/land_analiz.pdf (дата обращения 15.05.2017).
18. Берндт, Р. М. Мир первых австралийцев : [Сокр. пер. с англ.] / Р. М. Берндт, К. Х. Берндт; [Авт. предисл. В. Р. Кабо]. - Москва: Наука, 1981. - 447 с. : ил. - ISBN В пер.

19. Библия. Книги Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В рус. переводе с парал. местами. С прилож. краткого библейск. указ. и объяснительными примеч. пастора Б. Геце / пер. Б. Геце. - Стокгольм : Изд-во Б. Геце; Ин-т перевода Библии, 1990. - 892; 306 с.; 196 с.; 8 л. ил. - Раздельная пагинация.
20. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. - [3-е изд.]. - Москва : Добросвет : КДУ, 2009. - 389 с. - ISBN 978-5-98227-619-3.
21. Болен, Д. Ш. Боги в каждом мужчине: архетипы, управляющие жизнью мужчин / Джин Шинода Болен; [пер. с англ.] - Москва : София, 2008. - 400 с. - ISBN: 978-5-91250-691-8.
22. Болен, Д. Ш. Богини в каждой женщине : главные архетипы в жизни женщины / Джин Шинода Болен; [пер. с англ.] - Москва : Амрита-Русь, 2018 - 376 с. - ISBN 978-5-00053-989-7.
23. Боннар, А. Греческая цивилизация [В 3 т.] / Андре Боннар; Пер. с фр. О. В. Волкова, Е. Н. Елеонской. - Москва : Искусство, 1995 - 670,[1] с. : ил. - ISBN 5-210-01320-0.
24. Бородай, Ю.М. Эротика-смерть-табу : трагедия человеческого сознания / Юрий Мефодьевич Бородай. - Москва : Русское феноменол. о-во, 1996 : Гнозис - 413 с. : ил. - ISBN 5-7333-0411-1.
25. Бужилова, А. П. К вопросу о семантике коллективных захоронений в эпоху палеолита / Александра Петровна Бужилова // Этология человека и смежные дисциплины. Современные методы исследований / Под ред. М. Л. Бутовской. - Москва : Ин-т этнологии и антропологии, 2004. - С. 21 - 35.
26. Булгаков, С. В. Православие: Праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, ереси, секты. Противные христианству и православию учения. Западные христианские вероисповедания. Соборы Восточной, Русской и Западной Церквей : (Из "Настольной книги для священно-церковно-служителей") / Сергей Васильевич Булгаков ; предисл., сост. , подгот. текста и коммент. А. В. Буганова. - Москва : Современник, 1994. - 575 с. : ил. - ISBN 5-270-01536-6.

27. Буркерт, В. Греческая религия. Архаика и классика / В. Буркерт; Пер. с нем. М. Витковской и В. Витковского – Санкт-Петербург : Алетейя, 2004. - 584 с. – (Серия «Миф, религия, культура»). - ISBN 5-89329-661-3.
28. Ветлесен, А. Ю. Философия боли / Арне Юхан Ветлесен. – Москва : Прогресс-Традиция, сор. 2010. - 237, [2] с. - ISBN 978-5-89826-351-5.
29. Випулис, И. В. Архаические инициации и неофициальные посвящения в современности / И. В. Випулис // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2017. – № 5. – С. 129 - 137.
30. Випулис, И. В. Витальная и танатальная основа инициации / И. В. Випулис // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. – 2019. - № 4. – С. 33 - 37.
31. Випулис, И. В. Возрастная инициация в античной культуре / И. В. Випулис // Созидательная миссия культуры. Сборник статей молодых ученых. - Москва : МГУКИ, 2007. – С. 55 - 62.
32. Випулис, И. В. Инициация как возрастной обряд в архаической культуре / И. В. Випулис // Творчество как социокультурное явление // Материалы научной конференции кафедры истории культуры МГУКИ (Москва, 28 апреля 2005 г.). – Москва : МГУКИ, 2005. – С. 28 - 35.
33. Випулис, И. В. «Как слово наше отзовется» // Созидательная миссия культуры. Сборник статей молодых ученых. – Москва : Моск. гос. ун-т культуры и искусств, 2004. - С. 81 - 89.
34. Випулис, И. В. Масонское посвящение как синтез древних традиций / И. В. Випулис // Культура и образование. 2017. – № 4. – С. 61 - 69.
35. Випулис, И. В. Масонство А. С. Пушкина / И. В. Випулис // 210-летию А. С. Пушкина посвящается. Материалы научной конференции кафедры истории культуры МГУКИ. - М. 2009. – С. 12 - 18.
36. Випулис, И. В. Монашеское посвящение преподобного Сергия Радонежского / И. В. Випулис // Игумен земли русской. Материалы научной конференции, посвященной 700-летию Сергия Радонежского (Москва, март 2014 г.). - М.: МГУКИ, 2014. – С. 126 - 134.

37. Випулис, И. В. «Но речь вели они, как с братом брат» / И. В. Випулис // Россия и Польша: диалог культур: материалы Международной научной конференции, (Москва, 20 ноября 2018 г.). – М.: АСОУ, 2019. – С. 34 - 41.
38. Випулис, И. В. Новый гуманизм Мирчи Элиаде и смысловая дидактика в аспекте гуманизации образования / И. В. Випулис // Актуальные проблемы совершенствования педагогического мастерства преподавателей высшей школы // Сборник статей преподавателей, аспирантов, соискателей, участников научно-методической межвузовской конференции в МГИК. – Москва : Изд-во Экон-Информ, 2018. – С. 13 - 18.
39. Випулис, И. В. Теория праритуала в аспекте инициации / И. В. Випулис // Культура как пространство становления личности: Сборник статей молодых ученых Московского государственного института культуры. – Москва : МГИК, 2018. – С. 98 - 103.
40. Випулис, И. В. Учение Мирчи Элиаде о Новом гуманизме / И. В. Випулис // Этнокультурное разнообразие и проблема взаимодействия культур // Сборник преподавательских, аспирантских и студенческих работ (по материалам научной конференции кафедры истории культуры МГУКИ (Москва, 23 апреля 2004 г.). – Москва : МГУКИ, 2004. – С. 17 - 23.
41. Випулис, И. В. Христианское крещение и архаическая инициация / И. В. Випулис // Вестник МГУКИ. – 2008. – № 2. – С. 83 - 86.
42. Випулис, И. В. Царский ритуал Древней Месопотамии как инициация / И. В. Випулис // Вестник МГУКИ. – 2017. – № 6 (80). – С. 38 - 48.
43. Воронцова, Н. В. Православные таинства и обряды / И. В. Воронцова. – Москва : Вече, 2006. – 306, [1] с., [8] л. цв. ил. - (Русское Православие). - ISBN 5-9533-1470-1.
44. Геннеп, А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп ; [пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской]. – Москва : Вост. лит. РАН, 2002. – 198 с. - (Этнографическая библиотека / Рос. акад. наук. Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая).- ISBN 5-02-018038-6.

45. Генон, Р. Заметки о посвящении = *Aperçus sur l'initiation* : смысл, цели, перспективы / Рене Генон ; [пер. с фр.: Т. Б. Любимова]. - Москва : Беловодье, 2010 - 391 с. - ISBN 978-5-93454-106-5.
46. Генон, Р. Христианство и инициация /Р. Генон // Конец Света. Эсхатология и традиция / Сост. А. Дугин. - М.: Арктогея-центр, 1997. - С. 30 - 39. – ISBN 5-85928-020-3/
47. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада: [сборник] / [сост., коммент., пер. с древнегреческого, латыни, фр., нем., английского, польского Константина Богуцкого]. - Москва : Новый Акрополь, 2012. - 625, [1] с. : ил. - (Традиция, религия, культура). - ISBN 978-5-91896-033-2.
48. Геродот. История / Геродот ; [пер. Г. А. Стратановского]. - Москва : АСТ : Хранитель, 2007. - 670, [1] с. : ил. - ISBN 978-5-17-037384-0.
49. Гидлевский, А. В. Природные основания витального и танатального в человеческом бытии: дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / Александр Васильевич Гидлевский ; Ом. гос. пед. ун-т. - Омск, 2005. - 354 с.
50. Гимбутиене, М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы / Мария Гимбутас; [пер. с англ. М. С. Неклюдовой]. – Москва : РОССПЭН, 2006. - 570, [2] с., [4] л. цв. ил. : ил. - (Гендерная коллекция - зарубежная классика/ Ин-т социальной и гендерной политики). - ISBN 5-8243-0600-1.
51. Гирц, К. Интерпретация культур / Клиффорд Гирц. [Пер. с англ.] - Москва : РОССПЭН, 2004 (ГУП ИПК Ульян. Дом печати). - 557, [2] с. - (Культурология. XX век. CEU). - ISBN 5-8243-0474-2.
52. Глаголева, Е.В. Повседневная жизнь масонов в эпоху Просвещения / Екатерина Глаголева. - Москва : Молодая гвардия, 2012. - 424, [1] с., [16] л. ил., портр. - (Живая история. Повседневная жизнь человечества). - ISBN 978-5-235-03482-2.
53. Грейвс, Р. Мифы Древней Греции / Роберт Грейвс ; [пер. с англ. К. Лукьяненко]. – Санкт - Петербург : Азбука, печ. 2016. - 830, [1] с. - (Культурный код). - ISBN 978-5-389-11259-9.
54. Гриненко, Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация : Логико-семиотический анализ вербальной магии / Галина Валентиновна Гриненко. –

Москва : Новый век, 2000. - 445, [2] с. - (Литература новой эпохи). - ISBN 5-8235-0022-X.

55. Гриненко, Г.В. Хрестоматия по истории мировой культуры: Учебное пособие. — 3-е изд., перераб. и доп. — Москва : Высшее образование, 2005. - 940 с. - ISBN 5-9692-0019-0.

56. Громов, Д.В. Изменение психологических характеристик личности в процессе прохождения процедур инициационного типа: автореферат дис. ... канд. псих. наук: 19.00.07 / Дмитрий Вячеславович Громов ; Рос. гос. гуманитар. ун-т. — Москва , 2002. - 30 с.

57. Громов, Д.В. Роль юношеских инициационных посвящений в традиционном и современном обществе / Дмитрий Вячеславович Громов // Фольклор и пост-фольклор: структура, типология, семиотика / Лаборатория фольклористики РГГУ. - URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Gromov.htm> (дата обращения: 17.08.2017).

58. Гроф, С. За пределами мозга : Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / Станислав Гроф; [Пер. с англ. А. Андрианова и др.]. - Москва : Изд-во АСТ [и др.], 2001. - 497 с. : ил. - (Тексты трансперсональной психологии). - ISBN 5-17-011168-1.

59. Дворецкий, И.Х. Латинско-русский словарь : более 200 000 слов и словосочетаний / И. Х. Дворецкий. - 12-е изд., стер. - Москва : Дрофа : Русский язык - Медиа, 2009 - 1055, [2] с. : табл. - ISBN 978-5-9576-0505-8 (Русский яз.-Медиа).

60. Дугин, А. Контринициация / Александр Дугин // Конец Света. Эсхатология и традиция; Альманах «Милый ангел» / Сост. А. Дугин. — Москва : Арктогея - центр, 1997. - С. 343 – 357. — ISBN 5-85928-020-3.

61. Дугин, А. Русское православие и инициация / А. Дугин // Конец света. Эсхатология и традиция; Альманах «Милый ангел» / Сост. А. Дугин. — Москва : Арктогея -центр, 1997. — С. 40 - 49. - ISBN 5-85928-020-3.

62. Дюрانت, В. Жизнь Греции / Вил Дюрانت; пер. с англ. В. Федорина. — Москва : КРОН-ПРЕСС, 1997. — 704 с. - ISBN 5-232-00347-X.

63. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни : тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм ; пер. с фр. А. Аполлонова и Т. Котельниковой. – Москва : Изд. дом Дело : РАНХиГС, 2018 - 732, [1] с. : ил., табл. - Пер.: Durkheim, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. - ISBN 978-5-7749-1370-1.
64. Дюркхайм, К. О двойственном происхождении человека / Карлфрид граф Дюркхайм; [Перевод]. – Санкт - Петербург : ИМПАКС, 1992 - 159 с. - ISBN 5-87472-020-0.
65. Евдокимов, П.Н. Православие / Павел Евдокимов ; [пер. с фр. : Сергей Гриб]. – Москва : Изд-во ББИ, 2012. - 500, [1] с., [4] л. ил. - (Серия "Современное богословие ") (Золотая серия ББИ). - ISBN 978-5-89647-290-2.
66. Емельянов, В.В. Древний Шумер : Очерки культуры / Владимир Владимирович Емельянов. – Санкт – Петербург : Азбука-классика : Петерб. Востоковедение, 2003 (ГУП Чехов. полигр. комб.). - 319 с. - (Мир Востока (МВ)). - ISBN 5-85803-235-4 (Петербург. Востоковедение).
67. Емельянов, В. В. Ритуал в древней Месопотамии / В. В. Емельянов. - СПб. : Азбука-классика : Петерб. востоковедение, 2003. - 317 с.; 18 см. - (Мир Востока : МВ. Месопотамия); ISBN 5858032478.
68. Емельянов, В.В. Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники) = Calendar ritual in sumerian religion and culture (ME'S and the Spring Festivals) / В. В. Емельянов. – Санкт – Петербург : Петербургское востоковедение, 2009. - 432 с. : табл. - (Orientalia); ISBN 978-5-85803-409-4.
69. Ефимкина, Р. П. Пробуждение Спящей красавицы : психол. инициация женщины в волшеб. сказках / Р. П. Ефимкина. – Санкт -Петербург : Речь, 2006 (Типография "Наука" РАН). - 262 с. : табл. - ISBN 5-9268-0419-1.
70. Ефимова, Е.С. Субкультура тюрьмы и криминальных кланов / Е. С. Ефимова // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – Москва : РГГУ. - URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/efimova5.htm> (дата обращения: 18.08.2018).

71. Жуков, В. И. Большой этнологический словарь / В. И. Жуков, Г. Т. Тавадов. - Москва : Изд-во Российского гос. социального ун-та : Омега-Л, 2011. - 922, [1] с. : табл. - ISBN 978-5-7139-0911-6 (Изд-во РГСУ).
72. Забияко, А. П. Сакрализация / А.П. Забияко // Новая Российская энциклопедия: в 12 т. / редкол.: гл. ред. А. Д. Некипелов [и др.]. - Москва : ООО Изд. «Энциклопедия», ИНФРА-М, 2003 - . - Т. 14 (2): Рылеев - Сентиментализм, Москва, Энциклопедия, 2015. – С. 74. - ISBN 5-94802-001-0.
73. Зайцев, П. Л. Инициация: религиоведческие и культурфилософские контексты : учебное пособие по курсу "Философия религии" / Павел Леонидович Зайцев Омск : Амфора, 2011 - 266 с. - ISBN 978-5-904947-36-1.
74. Зайцев, П. Л. Структура и Антиструктура: мужская инициация в становление человечества = Structure and Anti-structure: male initiation in the making of humanity : монография / Павел Леонидович Зайцев. - Омск : Амфора, 2010. - 161 с. - ISBN 978-5-904947-05-7.
75. Зайцев, П. Л. Феноменология религии: учебное пособие : в трех частях / П. Л. Зайцев; Ч. 1 Инициация, 2015. - 271 с. - ISBN 978-5-7779-1861-1.
76. Законы Ману. Мнавадхармашастра / пер. с санскрит. С. Д. Эльмановича, провер. и испр. Г. И. Ильиным. – Москва : ЭКСМО-пресс , 2002. – 493 с. - ISBN 5-04-008975-9 (Серия «Антология мудрости»).
77. Зеленский, В. В. Толковый словарь по аналитической психологии / В. В. Зеленский. - М.: Когито-Центр, 2008. – 336 с. – ISBN 978-5-89353-234-0.
78. Зойя, Л. Наркомания : патология или поиск инициации? / Л. Зойя. - Москва : Добросвет : КДУ, 2007. - 206 с. - (Глубинная психология и психоанализ). - ISBN 978-5-98227-234-6.
79. Золин, П. М. Инициации "россиян" 25 тысяч лет назад (позднепалеолитические начала отечественной педагогики) / П. М. Золин // Образование: исследовано в мире. – URL: <http://www.proza.ru/2009/05/21/141> (дата обращения: 18.08.2018).
80. Золотые законы и нравственные правила Пифагора / [сост. Нечаев С.]. – Москва : Астрель : Полиграфиздат, 2012. - 156, [1] с. - ISBN 978-5-271-39249-8.

81. Инициация // Большая Российская энциклопедия: В 30 т. / Т. 11: Излучение плазмы - Исламский фронт спасения / [науч.-ред. совет: пред.- Ю. С. Осипов и др.]. - 2008. - 766 с. : ил., портр., цв. ил. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 2008. – С. 380 - 381. - ISBN 978-5-85270-342-2 (Т. 11).
82. Инициирование // Большая Советская Энциклопедия. В 30 т. Изд. 3-е. / Гл. ред. академик А. М. Прохоров. – Москва : Советская энциклопедия, 1969-1978. - Т.10. Ива - Италики. - Москва : Советская энциклопедия, 1972. – С. 280.
83. Иоанн Златоуст (Патриарх Константинопольский). Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Констанстинопольского / свт. Иоанн Златоуст / Полное собрание творений в 12 т. - Том 8. Часть 1. Беседа 25. – URL: <https://svyaty.com/chitat/Sviatitel-Ioann-Zlatoust-Polnoe-sobranie-tvorenii-Tom-8-Chast-1/11306/> (дата обращения: 18.08.2016).
84. История древнего мира : [Учеб. пособие для ист. фак. пед. ин-тов]. В 2-х ч. - 3-е изд., испр. и доп. – Москва : Просвещение, 1985-. Ч. 1. Первобытное общество и Древний Восток / Д. Г. Редер, Е. А. Черкасова . - Москва : Просвещение, 1985. - 288 с. : ил.
85. История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза / [А. И. Першиц, Ю. И. Семенов]. – Москва : Наука, 1983. – 432 с.
86. История первобытного общества. Эпоха классообразования / [В. П. Алексеев, О. Ю. Артемова, Л. Е. Куббель и др.]. – Москва : Наука, 1988. – 564 с.
87. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / [В. П. Алексеев, Ю.И. Семенов, Л. А. Файнберг и др.]. – Москва : Наука, 1986. -572 с.
88. Карпачев, С.П. Искусство вольных каменщиков: научно-справочная монография / С. П. Карпачев. – Москва : Форпост, 2015. - 475 с. : цв. ил., портр. - ISBN 978-5-990-54931-9.
89. Кереньи, К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери = : Eleusis: archetypal image of mother and daugther / Карл Кереньи ; [пер. А. П. Хомик, В. И. Менжулин]. – Москва : Рефл-бук, 2000. - 284 с. : ил. - (Astrum sapientiae). - ISBN 5-87983-094-2.

90. Киясов, С. Е. Массонство в эпоху Просвещения (генезис, идеология, эволюция, статус) / С. Е. Киясов. – Санкт - Петербург : Фак. филологии и искусств СПбГУ, 2010. – 396 с. - ISBN 978-5-8465-0906-1.
91. Киясов, С. Е., Серков, А. И. Массонство / С. Е. Киясов, А. И. Серков // Большая Российская энциклопедия: в 30 т. / научно-редакционный совет: председатель - Ю. С. Осипов и др. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 2004 - . Т. 19: Маниковский - Меотида. - 2012. - С. 287 - 293. - ISBN 978-5-85270-353-8.
92. Козлов, В. В. Интегративная психология: пути духовного поиска, или освещение повседневности / Владимир Козлов. – Москва : Психотерапия, 2007. - 520, [1] с.: ил., табл. -(Серия "Золотой фонд психотерапии"). - ISBN 978-5-903182-26-8.
93. Кочетков, Г. С. В начале было слово : Катехизис для просвещаемых / священник Георгий Кочетков. - Изд. 2-е, испр. – Москва : Свято-Филаретовский Православно-христианский ин-т, 2007. - 457, [4] с. : ил. - ISBN 978-5-89100-076-6.
94. Краткий психологический словарь / [Абраменкова В. В., Аванесов В. С., Агарков С. Т. и др.] ; Ред.-сост. Л. А. Карпенко ; Под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. – Издание 2-е, расширенное, исправленное и дополненное. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 512 с. – ISBN 5-222-00239-X.
95. Крол, А. А. Египет первых фараонов : Хеб-Сед и становление древнеегипет. государства / Алексей Крол. – Москва : Рудомино, 2005. - 2230, [1] с., [16] л. ил., цв. ил. : ил., карт., табл. - ISBN 5-7380-0210-5.
96. Кэмпбелл, Дж. Тысячеликий герой / Джозеф Кэмпбелл ; [пер. с англ. О. Ю. Чекчурина]. – Санкт – Петербург [и др.] : Питер, 2018. - 472, [1] с. : ил. - (Психология. The best). - ISBN 978-5-496-03214-8.
97. Латышев, В. В. Греческие древности: быт, право, государственность / В. В. Латышев. – Москва : Вече, сор. 2018. - 382, [1] с., ил. - ISBN 978-5-4444-6607-0.
98. Лауэнштайн, Д. Элевсинские мистерии / Дитер Лауэнштайн; Пер. с нем. Н. Федоровой. - Москва : Энигма, 1996. - 367 с. : ил. - (История духовной культуры). - ISBN 5-7808-0002-2.
99. Ле Гофф, Ж. Другое Средневековье : Время, труд и культура Запада / Жак Ле Гофф; [Пер. с фр. яз. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко]. - 2. изд., испр. -

Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2002. - 326, [1] с. : ил. - (Другая история). - ISBN 5-7525-0446-5.

100. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление / Люсьен Леви-Брюль ; [пер. с фр. Б. И. Шаревской]. – Москва : Академический проект, 2015. - 429, [1] с. : ил. - Философские технологии. Социокультурная антропология). - ISBN 978-5-8291-1758-0.

101. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Люсьен Леви-Брюль; пер. с фр. Б. И. Шаревской. – Москва : Академический проект, 2015. – 427 с. [1] с. ; ил. - (Философские технологии. Социокультурная антропология). - ISBN 978-5-8291-1770-2.

102. Леви-Строс, К. Путь масок / Клод Леви-Строс; пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. – Москва : Республика, 2000. – 397 с. ; илл. - ISBN 5-250-01801-7 (Мыслители XX века).

103. Леви-Строс, К. Структурная антропология / Клод Леви-Строс; пер. с фр. В. В. Иванова. - Москва : АСТ : Астрель, 2011. - 541, [1] с. : ил. - (Philosophy). - ISBN 978-5-17-066744-4 (АСТ).

104. Левинтон, Г. А. Инициация и мифы / Мифы народов мира: энциклопедия в 2 т. / [ред. совет : А. М. Прохоров (пред.) и др.]. - [2-е изд., репр.]. – М.: Дрофа, Большая Российская энцикл., 2008-. Т. 1. – С. 543 - 544. - (Золотой фонд). - ISBN 978-5-358-04212-4.

105. Левинтон, Г. А. Насколько "первобытна" уголовная субкультура? / Г. А. Левинтон // Советская этнография. 1990. № 2. - С. 96 - 100.

106. Липинская, Я., Марциняк, М. Мифология Древнего Египта : [пер. с пол. Э. Я. Гессен] / Ядвига Липинская, Марек Марциняк ; [коммент. О. И. Павловой, Н. А. Померанцевой]. - Москва : Искусство, 1983 - 223 с. : ил. - Пер. изд.: *Mitologia starożytnego Egiptu* / Jadwiga Lipinska, Marek Marciniak (Warszawa, 1977).

107. Лич, Э. Культура и коммуникация : Логика взаимосвязи символов : К использованию структур. анализа в соц. антропологии / Эдмунд Лич; [Пер. с англ. И. Ж. Кожановской]. – Москва : Восточная литература, 2001. - 141, [1] с. : ил. - (Этнографическая библиотека / Рос. акад. наук. Ин-т этнологии и антропологии

- им. Н. Н. Миклухо-Маклая) (Университетская библиотека / Культурология). - ISBN 5-02-018235-4.
108. Лотман, Ю. М. Семиосфера : Культура и взрыв; Внутри мыслящих миров; Статьи; Исследования; Заметки / Ю. М. Лотман ; сост. М. Ю. Лотман. - Санкт - Петербург : Искусство-СПБ, 2010. - 703 с. - ISBN 978-5-210-01562-4.
109. Лурье, М. Л. Обряды и обрядовый фольклор солдат срочной службы: подход к систематизации / М. Л. Лурье // Фольклор, постфольклор, быт и литература: сборник статей к 60-летию Александра Федоровича Белоусова. – Санкт - Петербург: СПбГУКИ, 2006. – С. 86 - 97. – ISBN 5-94708-075-3.
110. Макаров, С. М. Шаманы, масоны, цирк : сакральные истоки циркового искусства / С. М. Макаров ; Российская акад. наук, Федеральное агентство по культуре и кинематографии РФ, Гос. ин-т искусствознания. – Москва : URSS, 2006 (М. : ООО Ленанд). - 261, [1] с., [8] л. ил. - ISBN 5-484-00556-6.
111. Малиновский, Б. Избранное: Динамика культуры. – Санкт – Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2015. - 464 с. - ISBN 978-5-98712-177-1.
112. Матье, М. Э. Древнеегипетские мифы / М. Э. Матье ; Акад. наук СССР, Музей истории религии и атеизма. – Москва ; Ленинград : Изд-во Акад. наук СССР, 1956. - 172, [[1] с., [16] л. ил.
113. Матье, М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта [Текст] / М. Э. Матье ; [сост. и авт. вступ. ст. А. О. Большаков ; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения]. – Москва : Изд. фирма "Вост. лит.", 1996. - 325, [1] с. : ил. - (Исследования по фольклору и мифологии Востока. Редкол.: Е. М. Мелетинский (пред.) и др.); ISBN 5-02-017823-3.
114. Медникова, М. Б. Ритуальное посвящение у древних народов Евразии по данным антропологии: символические трепанации/ М. Б. Медникова //Археология, этнография и антропология Евразии. – 2003. - № 1 (13). - С. 147 - 155.
115. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Елеазар Мелетинский. – Санкт - Петербург : Азбука, 2018. - 478, [1] с. - (Новый культурный код). - ISBN 978-5-389-12188-1.

116. Мень, А. В., священник. Библиологический словарь / А. Мень. - Т.2. К-П. – Москва : Фонд имени Александра Меня; Санкт – Петербург : ОАО Иван Федоров, 2002. - 555 с. - ISBN 5898310274.
117. Мерц, Б. С. Красная земля, черная земля: мир древних египтян / Барбара Мерц. – Москва : Терра - Кн. клуб, 1998. - 397 с. : ил. - ISBN 5-300-01877-5.
118. Мид, М. Культура и мир детства. Избранные произведения / М. Мид; [Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева; Сост., авт. послесл. и отв. ред. И. С. Кон]. - Москва : Наука, 1988. - 429 с. : ил. - - (Этногр. б-ка. Редкол.: Ю. В. Бромлей (пред.) и др.).
119. Миклухо-Маклай, Н. Н. Собрание сочинений : в 6 т. / Н. Н. Миклухо-Маклай. – Москва : Наука, 1990 -. Т. 3: Статьи и материалы по антропологии и этнографии народов Океании / Сост. А. Н. Анфертьев и др.; Отв. ред. Д. Д. Тумаркин. Москва : Наука, 1993 - 414,[1] с. : ил. - (Собрание сочинений В 6 т. Н. Н. Миклухо-Маклай). - ISBN 5-02-010061-7.
120. Мифы народов мира : Энциклопедия : В 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. - 2. изд. , Репр. изд. - Москва : Большая Рос. энцикл., 2003 (Твер. полигр. комб. дет. лит.). - (Золотой фонд). Т. 1: А-К. - 2003 (Твер. полигр. комб. дет. лит.). - 671 с. : ил., цв. ил., карт. - ISBN 5-85270-241-2.
121. Мифы народов мира : Энциклопедия : В 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. - 2. изд. , Репр. изд. – Москва : Большая Рос. энцикл., 2003 (Твер. полигр. комб. дет. лит.). - (Золотой фонд). Т. 2: К-Я. - 2003 (Твер. полигр. комб. дет. лит.). - 719 с. : ил., цв. ил., карт. - ISBN 5-85270-240-4.
122. Монашество // Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.), А. Н. Мешков и Ю. Н. Попов. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 1995. - Т. 2. Л - С. – С. 148 - 166. - ISBN 5-85270-153-X.
123. Монте, П. Эпоха Рамсесов: быт, религия, культура / Пьер Монте ; [Пер. с англ.: Д. Л. Шамшина]. – Москва : Центрполиграф, 2004 (ГУП ИПК Ульян. Дом печати). - 365, [1] с. : ил. - ISBN 5-9524-0921-0.

124. Морамарко, М. Масонство в прошлом и настоящем / Миккеле Морамарко ; пер. с итал. В. П. Гайдука ; вступ. ст. [с. 5-21] и общ. ред. В. И. Уколовой. – Москва : Прогресс, 1990. - 289, [2] с., [6] л. ил. - ISBN 5-01-002055-6.
125. Морэ, А. Египетские мистерии / Александр Морэ; пер. с фр. С. В. Архиповой. – Москва : Культурный центр «Новый Акрополь», 2009. – 192 с., ил. – (Традиция, религия, культура). - ISBN 978-5-901650-51-6.
126. Морэ, А. Цари и боги Египта / Александр Морэ. – 2-е изд. - Москва : Алетейя, 2001. - 237, [2] с. : ил., карт. - (Vita memoriae). - ISBN 5-89321-078-6.
127. Мухина, В. Басюк, В. Инициации подростков как условие личностного роста: проведение инициаций послушанием и физическими трудностями / В. Мухина, В. Басюк // Развитие личности. – Москва : МПГУ, 2010. - № 3. – С. 146 - 162.
128. Мухина, В.С., Басюк, В.С. Инициации подростков как условие личностного роста: проведение инициаций саморефлексией (в ситуации уединения и обособления) / В.С. Мухина, В.С. Басюк // Развитие личности. – Москва : МПГУ, 2011. - № 2. – С. 127 - 141.
129. Мухина, В. Басюк, В. Инициации подростков как условие личностного роста: проведение инициаций свободой / В. Мухина, В. Басюк // Развитие личности. – Москва : МПГУ, 2010. - № 4. – С. 37 - 51.
130. Мухина, В. Басюк, В. Инициации подростков как условие личностного роста: проведение инициаций страхом / В. Мухина, В. Басюк // Развитие личности. – Москва : МПГУ, 2011. - № 1. – С. 133 - 154.
131. Нефедов, Г., протоиерей. Таинства и обряды Православной Церкви : учебное пособие по Литургике / Протоиерей Геннадий Нефедов. - 2-е изд. - Москва : Рус. Хронографъ : Паломникъ, 1999. - 318, [1] с. : ил.
132. Николаев, В. Г. Инкультурация / В. Г. Николаев // Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / Гл. ред. и автор проекта С. Я. Левит. – Т. 1. – Москва : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. С. 251. (Серия «Summa culturologiae»). - ISBN 978-5-8243-0838-9.

133. Новосадский Н. И. Элевсинские мистерии: исследование в области древнегреческих мистических культов / Н. И. Новосадский. - 2-е изд., испр. - Москва : URSS, 2011. - 181, [1] с. - (Академия фундаментальных исследований : АФИ : история). - ISBN 978-5-397-01961-3.
134. Нодон, П. Масонство / Поль Нодон ; [Пер. с фр. Г. Мирошниченко]. - Москва : АСТ : Астрель, 2004 (ГУП Чехов. полигр. комб.). - 190, [1] с. - (Cogito, ergo sum : университет. б-ка). - ISBN 5-17-025291-9 (Изд-во АСТ).
135. Обрядовая теория мифа: Сб. науч. трудов / Сост., пер., пред. и прим. А. Ю. Рахманина. – Санкт-Петербург : Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2003. – 211, [1] с.: ил. - ISBN 5-288-03327-7.
136. Овсиенко, Ф. Г. Инициация / Ф. Г. Овсиенко // Новая Российская энциклопедия: в 12 т. / редкол.: гл. ред. А. Д. Некипелов [и др.]. – Москва : ООО Издательство «Энциклопедия»; ИД «ИНФРА-М», 2003.- Т. 6 (2) Зелёна-Гура - Интоксикация / [науч. ред. : А. И. Алёшин и др.] , 2010. - С. 428. - ISBN 978-5-16-003668-7.
137. Овсиенко, Ф. Г. Инициация / Ф. Г. Овсиенко // Новая философская энциклопедия : в 4-х тт. / Ин-т философии Российской акад. наук, Национальный общественно-научный фонд ; науч.-ред. совет.: В. С. Степин - пред. совета, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов и др. – Москва : Мысль, 2010. - Т. 2 (Е – М). – С. 121. - ISBN 978-5-244-01117-3.
138. Оля, Б. Боги Тропической Африки = Los dieux d'Afrique noire / Богумил Оля; [Пер. с фр.] ; [Послел. С. Я. Берзиной]. – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. - 286 с. : ил.
139. Оппенгейм, А. Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации / А. Лео Оппенгейм ; АН СССР, Ин-т востоковедения. - 2-е изд., испр. и доп. ; пер. с англ. - Москва : Наука, 1990. - 317, [2] с. - ISBN 5-02-016582-4. - (Сер. "По следам исчезнувших культур Востока").
140. Пандей, Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / Р. Б. Пандей ; Сокращ. пер. с англ. [и предисл.] А. А. Вигасина. - 2-е изд. – Москва : Высшая школа, 1990. - 317, [2] с. : ил. - ISBN 5-06-001012-0.

141. Пелипенко, А. А. Постижение культуры: монография : [в 2 ч.] / А. А. Пелипенко. – Москва : РОССПЭН : Фонд "Президентский центр Б. Н. Ельцина", 2012. - Ч. 1: Культура и смысл. - 2012. - 605, [1] с. - ISBN 978-5-8243-1641-4.
142. Петрученко, О. А. Латинско-русский словарь : классический словарь латинского языка / О. Петрученко. - Репринт 9-го издания 1914 г. - Москва : Изд. Т-ва "В. В. Думнов, наследники бр. Салаевых", 1914. - Доп. тит. л. с вых. дан. ориг. - Москва : Эксмо, 2017. - 810 с. - ISBN 978-5-699-93622-9.
143. Пирожков, В. Ф. Законы преступного мира молодежи (криминальная субкультура) / В. Ф. Пирожков. – Москва , 1992. - 212 с.
144. Пифагор. Золотой канон : Фигуры эзотерики / Пифагор; Изд. подгот. А. К. Шапошниковым; [Пер. И. Евсы и др.]. - Москва : ЭКСМО-Пресс, 2001. - 440, [7] с. : ил. - ISBN 5-04-007642-8.
145. Платон. Законы / Платон. - Москва : Ruscience, 2016. - 322 с. - ISBN 978-5-4365-0436-0. - (Серия "Классическое наследие").
146. Плутарх. Сравнительные жизнеописания: трактаты и диалоги / Плутарх; [вступ. ст. А. Лосева, с. 5-38; комментарии А. Стоярова]. – Москва : Рипол-классик, 1998. - 668 с. : ил. - (Философы и мыслители : Бессмерт. б-ка). - ISBN 5-7905-0086-2.
147. Попов, В. А. Инициация / В. А. Попов // Большая Российская энциклопедия: в 30 т. / Председатель науч.-ред. совета Ю. С. Осипов ; отв. ред. С. Л. Кравец. – Т. 11 Излучение плазмы - Исламский фронт спасения. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 2008. – С. 380 - 381. - ISBN 978-5-85270-342-2 (Т. 11).
148. Поршнева, Б. Ф. О начале человеческой истории: проблемы палеопсихологии / Б. Ф. Поршнева. – Москва : Трикта : Академический Проект, 2013. - 542 с. - ISBN 978-5-8291-1572-2 (Академический Проект).
149. Пропп, В. Я. Морфология (волшебной) сказки. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп ; коммент. Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой; сост., науч. ред., текстол. коммент. И. В. Пешкова. - Москва : Лабиринт, 1998. - 511, [1] с. + [1] отд. л. табл. - (Собрание трудов / В. Я. Пропп). - ISBN 5-87604-065-7.

150. Проценко, Л. М. Социально-психологические инициации подростков во временных объединениях как условие развития личности : дис. ... канд. псих. наук: 19.00.11 / Леонид Михайлович Проценко / Моск. гос. пед. ун-т. – Москва , 2001. - 190 с.
151. Роуз, Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество / Фредерик Роуз; пер. с англ. Е. В. Говор ; ред. [и предисл., с. 5-24] В. Р. Кабо. – Москва : Прогресс, 1989. - 318,[1] с. : ил. - ISBN 5-01-001656-2.
152. Руа, Ж. Ж. История рыцарства / Жюст-Жан Руа ; пер. с франц. - Москва : Алетейа, 1996. - 241,[3] с. : ил. - (Vita memoriae). - ISBN 5-89321-001-8.
153. Рудакова, И. А. Современные дидактические методы: смыслообразование в учебном процессе: дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.01 / Ирина Алексеевна Рудакова / Ростовский гос. ун-т. - Ростов-на-Дону , 2006. - 377 с.
154. Рэйкенборг, Я. ван. Гермес Трисмегист. Изумрудная стрижаля и герметический свод: египетский первоначальный гнозис и его зов в вечном настоящем, провозглашенный и заново объясненный / Ян ван Рэйкенборг. – Москва : Амрита-Русь, 2010. - 476 с., [1] л. цв. ил. - (Египетский первоначальный гнозис). - ISBN 978-5-413-00153-0.
155. Саггс, Г. Величие Вавилона: история древней цивилизации Междуречья / Генри Саггс ; [пер. с англ. Л. А. Игоревского]. – Москва : Центрполиграф, 2012. - 461, [2] с., [32] л. ил. : ил. - ISBN 978-5-9524-4989-3.
156. Семенов, Ю. И. Как возникло человечество / Ю. И. Семёнов; Гос. публ. ист. б-ка России. – 2-е изд., с новым предисл. и прил. – Москва : Гос. публ. ист. б-ка России, 2002 - 788, [1] с. - ISBN 5-85209-110-3.
157. Сергеева, С. Н. Элевсинские мистерии: К проблеме мистериальных культов в античном обществе : дис. ... канд. истор. наук: 07.00.03 / Светлана Николаевна Сергеева / Санкт-Петербургский гос. ун-т. - Санкт-Петербург, 1998. - 279 с.
158. Сидоришин, Ф. А. Психологические инициации как средство повышения эффективности межличностного общения и рефлексии у подростков во временных объединениях. На материале работы психолога в летних лагерях отдыха: дисс

- ... канд. псих. наук: 19.00.07 / Федор Анатольевич Сидоришин / Российская Академия образования. Институт развития личности. – Москва, 1998. - 195 с.
159. Симонова, О. А. Социализация / О. А. Симонова // Большая Российская энциклопедия: в 30 т. / Председатель Науч.-ред. совета Ю. С. Осипов ; отв. ред. С. Л. Кравец. - Т. 30 Сен-Жерменский мир - 1679 - Социальное обеспечение / [отв. ред. С. Л. Кравец]. – Москва : Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 2015. – 767 с. - ISBN 978-5-85270-367-5 (Т. 30).
160. Скобеев, И. В. Магистерская диссертация протоиерея Игоря Скобеева на тему: Массонство и православная церковь / И. С. Скобеев. - Омск, б. и., 2014. – 63 с. : цв. ил. - ISBN 978-5-8042-0345-1.
161. Словарь античности = Lexikon der Antike / пер. с нем. ; сост. Йоханнес Ирмшер в сотр. с Ренате Йоне ; редкол.: В. И. Кузицин (отв. ред.) и др. – Москва : Прогресс, 1989. - 704 с., [30] л. ил. ; цв. вкл. 32 л. ; генеал. табл., ил. - ISBN 5-86290-008-X.
162. Словарь психолога-практика / Составитель С. Ю. Головин. – 2-е издание, переработанное и дополненное. – Минск : Харвест, 2007. – 976 с. – (Библиотека практической психологии). – ISBN 978-985-13-9701-9.
163. Соболева, А. В. Феномен инициации личности в наркосообществе: дисс. ... канд. псих. наук: 19.00.01 / Алла Валерьевна Соболева / Российский Государственный гуманитарный университет. – Москва , 2006. - 146 с.
164. Соколовская, Т. О. Статьи по истории русского массонства / Т. О. Соколовская. – Москва : Гос. публичная ист. б-ка России, 2008. – 337 с. - ISBN 5-85209-209-6, 978-5-85209-0.
165. Спенс, Л. Египетские мистерии / Льюис Спенс; пер. В. Литновская. – Москва : Сфера, 2003. – 352 с. – ISBN 5-93975-116-4.
166. Спирин, А. С. Молекулярная биология : рибосомы и биосинтез белка : учебник для студ. высш. проф. образования / А. С. Спирин. - Москва : Издательский центр «Академия», 2011. - 496 с., [16] с. цв. ил. - ISBN 978-5-7695-6668-4.
167. Страшкевич, К. Краткий очерк греческих древностей, составленный К. Ф. Страшкевичем, бывшим адъюнкт-профессором древней классической словесно-

сти в Университете св. Владимира, дополненный описанием Афин с планом древнего города / К. Страшкевич. - Киев: тип. С. Т. Еремеева, 1874. - 548 с.

168. Тайлор, Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор ; [Пер. с англ.] ; [Предисл. и примеч. А. И. Першица]. – Москва : Политиздат, 1989. - 572,[1] с. : ил. - (Б-ка атеист. лит.). - ISBN 5-250-00379-6.

169. Тамаев, Д. В. Инициация как фактор повышения сплоченности офицерских подразделений специального назначения: дис. ... канд. псих. наук: 19.00.05 / Денис Владимирович Тамаев / Московский университет МВД России. – Москва, 2010. - 160 с.

170. Тарасов, М. В. Психология инициаций: теоретические подходы к анализу проблемы / М. В. Тарасов, С. М. Науменков, Н. Д. Брагина. – Москва : Изд-во РГСУ, 2012. – 54 с.

171. Тендрякова, М. В. Первобытные возрастные инициации и их психологический аспект: по австралийским материалам: дис. ... канд. истор. наук: 07.00.07 / Мария Владимировна Тендрякова / Ин-т этнологии и антропологии. – Москва, 1992. - 173 с.

172. Токарев, С. А. Обряды и мифы / С. А. Токарев // Мифы народов мира: Энциклопедия : в 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. – Москва : Большая Российская энцикл.; Дрофа, 2008. - Т. 2. – С. 235 - 237.

173. Токарев, С. А. Ранние формы религии и их развитие / С. А. Токарев ; отв. ред. Б. О. Долгих. - 3-е изд. – Москва : URSS : Ленанд, 2017 (сop. 2016) - 397, [1] с. - (Рационалистический подход к явлению "Религия"). - ISBN 978-5-9710-3758-3.

174. Токарев, С. А. Мелетинский, Е. М. Мифология / С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский // Мифы народов мира: Энциклопедия : в 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 2003. - Т. 1. – С. 11- 20.

175. Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического : избранное / В. Н. Топоров. – Москва : Прогресс : Культура, Б. г. (1995). - 621, [2] с. - ISBN 5-01-003942-7.

176. Тураев, Б. А. История древнего Востока : в 2 т. / Б. А. Тураев; под ред. В. В. Струве и И. Л. Снегирева. - Ленинград: Соцэкгиз, 1935. - Т. 1. - 340 с.

177. Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер; [Пер. с англ.] ; [Вступ. ст. В. А. Бейлиса, с. 7-31]. – Москва : Наука, 1983. – 277 с.
178. Уколова, В. И. Вступление / В. И. Уколова // Морамарко, М. Масонство в прошлом и настоящем; общ. ред. и вступл. В. И. Уколовой. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 5 - 21.
179. Уокер, Б. Женская энциклопедия : символы, сакралии, таинства / Барбара Уокер ; [пер. с англ.]. – Москва : АСТ [и др.], 2005 (ГУП ИПК Ульян. Дом печати). – 637, [1] с. : ил. – ISBN 5-17-029781-5.
180. Федорова, Г. М. Креативность лиминального: современные ритуалы инициации, перспективы диалога. Материалы III Культурологического конгресса / Г. М. Федорова. – Санкт – Петербург : Эйдос, 2010. – 99 с.
181. Филарет, священник (В. М. Дроздов). Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной церкви / Святитель Филарет Московский. – Москва : Благовест, 2015. – 158 с.
182. Фирсова, А. М. Социокультурная трансформация ритуалов и обрядов инициации в мировой традиции: дис.... канд. филос. наук: 24.00.01 / Анна Михайловна Фирсова / Нижегород. гос. архитектур.-строит. ун-т. – Нижний Новгород, 2005. – 200 с.
183. Флиер, А. Я. Культурология для культурологов : Учебное пособие для магистрантов, аспирантов и соискателей / А. Я. Флиер. – 2 издание, исправленное и дополненное. – Москва, МГУКИ, 2009. – 694 с.
184. Фрейд, З. Толкование сновидений: Полное издание. Впервые на русском языке / Зигмунд Фрейд. – Санкт - Петербург. [и др.] : Питер, 2018. – 574 с. : ил. – (Мастера психологии). – ISBN 978-5-4461-0565-6.
185. Фрейд, З. Тотем и табу : психология первобытной культуры и религии / Зигмунд Фрейд. – Москва : Эксмо, 2018 – 221 с. – (Зигмунд Фрейд). – ISBN 978-5-04-089626-4.
186. Фрэзер, Дж. Дж. Золотая ветвь : исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрейзер ; [пер. с англ. Михаила Рыклина]. – Москва : Колибри, 2018 – 973, [2] с. – ISBN 978-5-389-13530-7.

187. Хайдарова, Г. Р. Феномен боли в культуре / Гульнара Хайдарова ; Санкт-Петербургский гос. ун-т, Филос. фак. – Санкт – Петербург : Изд-во Русской христианской гуманитарной акад. (РХГА), 2013 - 314, [3] с.- ISBN 978-5-88812-551-9.
188. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. - Т. 3: Т- Я – Москва : Большая Российская энциклопедия, 1995. - 783 с. - ISBN 5-85270-100-9.
189. Цицерон, М. Т. О государстве; О законах; О старости; О дружбе; Об обязанностях; Речи; Письма / Марк Туллий Цицерон. – Москва : Мысль, 1999 - 782 с. : портр. - (Из классического наследия). - ISBN 5-244-00917-6.
190. Шиманский, Г. И. Литургика: таинства и обряды / Г. И. Шиманский. - Москва : Сретен. монастырь, 2003 (Тип. АО Мол. гвардия). - 351 с. - ISBN 5-7533-0263-7.
191. Шевченко, Ю. С. Инициация: этолого - психиатрические аспекты / Ю. С. Шевченко. - URL: [https://journals.eco-vector.com/1027-4898/article /view/13960/pdf](https://journals.eco-vector.com/1027-4898/article/view/13960/pdf) (дата обращения: 08.12.2019).
192. Шмеман, А. Д. Водю и духом : о таинстве Крещения / протопресвитер Александр Шмеман. - Москва : Гранат, 2018 - 236 с. - ISBN 978-5-906456-26-7.
193. Штайнер, Р. Мистерии древности и христианство : / Рудольф Штейнер ; [Перевод]. - Москва : СП "Интербук". Моск. фил., 1990. - 123,[2] с. - ISBN 5-7664-00011.
194. Штейнер, Р. Египетские мифы и мистерии / Рудольф Штейнер; пер. с нем. Г. А. Кавтарадзе. – Санкт – Петербург : Ключи, 2012. - 192 с. - ISBN 978-5-90558-803-7.
195. Шурц, Г. История первобытной культуры = Urgeschichte der Kultur / Г. Шурц ; пер. с нем. Э. К. Пименовой и М. П. Негрескул. - 2-е изд. – Москва : URSS : КРАСАНД, 2010-. - (Академия фундаментальных исследований : АФИ : этнология). Т. 2: Материальная и духовная культура. - 2010. - С. 417-888, [4] : ил. - ISBN 978-5-396-00237-1.

196. Шюре, Э. Великие посвященные : очерк эзотеризма религий : / Эдуард Шюре ; [перевод с франц.]. – Москва : Эксмо, 2007. – 477, [2] с. : ил. – (Зарубежная классика). – ISBN 978-5-699-24964-0.
197. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Ю. Н. Стефанова]. – Москва : Акад. проект, 2014. – 431 с. – (Философские технологии: религиоведение). – ISBN 978-5-8291-1612-5.
198. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении / Мирча Элиаде; [Пер. с фр. А. А. Васильевой и др.]; Науч. ред. В. П. Калыгин, И. И. Шептунова. – Москва : Ладомир, 2000. – 414 с. – (Избранные сочинения). – ISBN 5-86218-315-9.
199. Элиаде, М. Ностальгия по истокам / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Валерий Большаков]. – Москва : ИОИ : Модерн-А, 2012. – 271 с. – ISBN 978-5-88230-287-9.
200. Элиаде, М. Религии Австралии / Мирча Элиаде; [Пер. с англ. Л. А. Степанянц]. – СПб. : Университет. кн., 1998. – 318, [1] с. – (Миф, религия, культура). – ISBN 5-7914-0031-4.
201. Элиаде, М. Тайные общества и обряды инициации и посвящения / М. Элиаде; пер. с фр. – София: ИД Гелиос, 2002. – 352 с. – ISBN 5-344-00170-3.
202. Элиаде, М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / Мирча Элиаде ; [пер. с фр.]. – 2-е изд. – Москва : Академический проект, 2015. – 398, [1] с. – (Философские технологии). – ISBN 978-5-8291-1784-9.
203. Элькин, А. Коренное население Австралии / А. Элькин ; сокращенный пер. с англ. Л. Я. Бровика и В. П. Михайлова ; предисл. и ред. С. А. Токарева. – Москва : Изд-во иностранной лит. (ИЛ), 1952. – 247 с., [13] л. ил. : ил., табл.; 23 см.
204. Эстес, К. П. Бегущая с волками : жен. архетип в мифах и сказаниях / Клэррисса Пинкола Эстес ; [пер. с англ. Т. Науменко]. – Москва : София, 2006. – 495 с. : ил. – ISBN 5-9550-0525-0.
205. Юнг, К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг; пер. с англ. – Москва : ЗАО "Совершенство", Киев: Порт-Рояль, 1997. – 382 с. – ISBN: 5-89441-002-9, 966-7068-03-X.

206. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий / Карл Густав Юнг ; Редактор Ветрова Н. В. ; Составитель Бакусеев В. – Москва : Медиум, 1994. - 253 с. ISBN 5-85-691-010-9.
207. Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / Карл Густав Юнг. - Москва [и др.] : Питер, 2017. - 326 с. - (Мастера психологии). - ISBN 978-5-496-02567-6.
208. Яговдик, Е. В. Трансформация ритуала в культурно-эволюционном процессе: философско-культурологический анализ: дис. ...канд. филос. наук: 09.00.13 / Елена Вячеславовна Яговдик / Белгородский государственный университет. – Белгород, 2005. – 134 с.
209. Ямвлих. Египетские мистерии : путь посвящения / Ямвлих ; [пер. с англ. К. Семенова]. – М.: София, 2008. - 217 с. : ил. - ISBN 978-5-91250-594-2.
210. Adams J., Hayes J., Hopson B. Transitions: Understanding & Managing Personal Change. - London, 1976. - 241 p. - ISBN 0855201290.
211. Bremmer, Jan N. Initiation into the Mysteries of the Ancient World // Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014. – 256 p. - ISBN-13: 978-3110299298.
212. Encounter with paradise. - Manila, 1981. – 231 p.
213. Hocart, A. M. Kingship / A. M. Hocart. – London: Oxford University press, 1927. - URL: <https://www.questia.com /library/7514012/ kingship> (дата обращения: 20.08.2018).
214. Lisina, E. A. Ritual as a Way of Change, Preservation, Stabilization : Extrahistorical, Prehistorical and Historical Time / Elena. A. Lisina // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 11 (2011- 4). – P. 1624 - 1638.
215. Mackey, A. G. Encyclopedia of Freemasonry; / A. G. Mackey. - URL: https://archive.org/stream/An_Encyclopedia_Of_Freemasonry_1919_Vol_2_A_G_Mackey/An _Encyclopdia_Of_Freemsonry_1919_Vol_2_A_G_Mackey _djvu.txt. – (дата обращения: 18.08.2018). - ISBN 10: 9333183809 .
216. Mystical rites and rituals : Initiation a. fertility rites, sacrifice a. burial customs, incantation a. ritual magic // London : Octopus in assoc. with Phoebus, 1975. - 124 p. - ISBN 10: 0706404491.

217. Young A., Lockhart T. A cycle of change: the transition curve // Cranfield School of Management, March 1995. - URL: <https://www.ucd.ie/t4cms/Transition%20Curve%20Cranfield%20Article.pdf> (дата обращения: 11.08.2019).
218. Roloff L., Russell L. The final interlude Advancing Age and Life,s End // The Lockhart Press, Everett, Washington, 2015. - 120 p. - ISBN 978-0-911783-07-0.
219. Schapera, Isaас. Bogwera Kgatla Initiation. Phuthadikobo museum, Mochudi, 1978. – 19 p.
220. Snoek, J. A. M. Initiations : A methodological approach to the application of classification a. definition theory in the study of rituals : Proefschr... / Door Joannes Augustinus Maria Snoek. - Pijnacker : Dutch efficiency bureau, 1987. – XV. - 237 p.